LIBERTÉ ET PATRIE
Ce livre a été donné
a la Bibliothèque cantonale
et universitaire
par M. SERGE POPOFF, a Montreux

Rentré du prêt ext. Taché d'encre violette à la tranche inférieure et sur les deux plats. 13.XI.44

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Weſen

des

Chriſtenthums

von

Ludwig Feuerbach.

BIBLIOTHEQUE CANTONALE

Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1849.

[illegible] Goo le

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Die albernen und perfiden Urtheile, welche über dieſe Schrift ſeit ihrer Erſcheinung in der erſten Auflage gefällt wurden, haben mich keinesweges befremdet, denn ich erwartete keine anderen und konnte auch rechtlicher und vernünftiger Weiſe keine anderen erwarten. Ich habe es durch dieſe Schrift mit Gott und Welt verdorben. Ich habe die „ruchloſe Frechheit“ gehabt, ſchon in dem Vorwort auszuſprechen, daß „auch das Chriſtenthum ſeine claſſiſchen Zeiten gehabt habe, und nur das Wahre, das Große, das Claſſiſche würdig ſei, gedacht zu werden, das Unwahre, Kleine, Unclaſſiſche aber vor das Forum der Satyre oder Komik gehöre, daß ich daher um das Chriſtenthum als ein denkwürdiges Object fixiren zu können, von dem diſſoluten, charakterloſen, comfortabeln, belletriſtiſchen, coquetten, epikureiſchen Chriſtenthum der modernen Welt abſtrahirt, mich zurückverſetzt habe in Zeiten, wo die Braut Chriſti noch eine keuſche, unbefleckte Jungfrau war, wo ſie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmliſchen Bräutigams die Roſen und Myrten der heidniſchen Venus einflocht, wo ſie zwar arm war an irdiſchen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genuſſe der Geheimniſſe einer übernatürlichen Liebe“. Ich habe alſo die ruchloſe Frechheit gehabt, das von den modernen Scheinchriſten vertuſchte und verläugnete wahre Chriſtenthum aus dem Dunkel der Vergangenheit ans Licht wieder hervorzuziehen, aber nicht in der löblichen und vernünftigen Abſicht, es als das Non plus ultra des menſchlichen

1*

Geiſtes und Herzens hin zu ſtellen, nein! in der entgegengeſetzten, in der eben ſo „*thörichten*" als „*teufliſchen*" Abſicht, es auf ein höheres, allgemeineres Princip zu reduciren — und bin in Folge dieſer ruchloſen Frechheit mit Fug und Recht der Fluch der modernen Chriſten, insbeſondere der Theologen geworden. Ich habe die *ſpeculative* Philoſophie an ihrer empfindlichſten Stelle, an ihrem eigentlichen Point d'honneur angegriffen, indem ich die ſcheinbare Eintracht, welche ſie zwiſchen ſich und der Religion geſtiftet, unbarmherzig zerſtörte — nachwies, daß ſie, um die Religion mit ſich in Einklang zu bringen, die Religion ihres wahren, weſenhaften Inhalts beraubt; zugleich aber auch die ſogenannte *poſitive* Philoſophie in ein höchſt fatales Licht geſetzt, indem ich zeigte, daß das *Original* ihres Götzenbildes der *Menſch* iſt, daß zur Perſönlichkeit weſentlich Fleiſch und Blut gehört — durch meine extraordinäre Schrift alſo die ordinären Fachphiloſophen gewaltig vor den Kopf geſtoßen. Ich habe mir ferner durch die *äußerſt unpolitiſche*, leider! aber intellectuell und ſittlich nothwendige Aufklärung, die ich über das dunkle Weſen der Religion gegeben, ſelbſt die Ungnade der Politiker zugezogen — ſowohl *der* Politiker, welche die Religion als das politiſchſte Mittel zur Unterwerfung und Unterdrückung des Menſchen betrachten, als auch derjenigen, welche die Religion als das politiſch gleichgültigſte Ding anſehen, und daher wohl auf dem Gebiete der Induſtrie und Politik Freunde, aber auf dem Gebiete der Religion ſogar Feinde des Lichts und der Freiheit ſind. Ich habe endlich, und zwar ſchon durch die rückſichtsloſe Sprache, mit welcher ich jedes Ding bei ſeinem wahren Namen nenne, einen entſetzlichen, unverzeihlichen Verſtoß gegen die *Etiquette* der Zeit gemacht.

Der Ton der „*guten* Geſellſchaften", der neutrale, leidenſchaftloſe Ton conventioneller Illuſionen und Unwahrheiten iſt nämlich der herrſchende, der normale Ton der Zeit — *der* Ton, in welchem nicht etwa nur die eigentlich politiſchen, was ſich von ſelbſt verſteht, ſondern auch die religiöſen und wiſſenſchaftlichen Angelegenheiten, id est Uebel der Zeit behandelt und beſprochen werden müſſen. *Schein* iſt das *Weſen* der Zeit — Schein unſre Politik, Schein unſre Sittlichkeit, Schein unſre Religion, Schein unſre Wiſſenſchaft. Wer jetzt die Wahrheit ſagt, der iſt *impertinent*, „ungeſittet", wer „*ungeſittet*", *unſittlich*. *Wahrheit* iſt unſrer Zeit *Unſittlichkeit*. Sittlich, ja auto-

riſirt und honorirt iſt die heuchleriſche Verneinung des Chriſtenthums, welche ſich den Schein der Bejahung deſſelben giebt; aber unſittlich und verrufen iſt die wahrhaftige, die ſittliche Verneinung des Chriſtenthums — die Verneinung, die ſich als Verneinung ausſpricht. Sittlich iſt das Spiel der Willkühr mit dem Chriſtenthum, welche den einen Grundartikel des chriſtlichen Glaubens wirklich fallen, den andern aber ſcheinbar ſtehen läßt, denn wer einen Glaubensartikel umſtößt, der ſtößt, wie ſchon Luther ſagte*), alle um, wenigſtens dem Principe nach, aber unſittlich iſt der Ernſt der Freiheit vom Chriſtenthum aus innerer Nothwendigkeit, ſittlich iſt die tactloſe Halbheit, aber unſittlich die ihrer ſelbſt gewiſſe und ſichere Ganzheit, ſittlich der lüderliche Widerſpruch, aber unſittlich die Strenge der Conſequenz, ſittlich die Mittelmäßigkeit, weil ſie mit Nichts fertig wird, nirgends auf den Grund kommt, aber unſittlich das Genie, weil es aufräumt, weil es ſeinen Gegenſtand erſchöpft — kurz ſittlich iſt nur die Lüge, weil ſie das Uebel der Wahrheit oder — was jetzt eins iſt — die Wahrheit des Uebels umgeht, verheimlicht.

Wahrheit iſt aber in unſrer Zeit nicht nur Unſittlichkeit, Wahrheit iſt auch Unwiſſenſchaftlichkeit — Wahrheit iſt die Grenze der Wiſſenſchaft. In demſelben Sinne, als ſich die Freiheit der deutſchen Rheinſchifffahrt jusques à la mèr, erſtreckt ſich die Freiheit der deutſchen Wiſſenſchaft jusques à la verité. Wo die Wiſſenſchaft zur Wahrheit kommt, Wahrheit wird, da hört ſie auf, Wiſſenſchaft zu ſein, da wird ſie ein Object der Polizei — die Polizei iſt die Grenze zwiſchen der Wahrheit und Wiſſenſchaft. Wahrheit iſt der Menſch, nicht die Vernunft in abstracto, das Leben, nicht der Gedanke, der auf dem Papier bleibt, auf dem Papier ſeine volle, entſprechende Exiſtenz findet. Gedanken daher, die unmittelbar aus der Feder in das Blut, aus der Ver-

*) Luther drückt ſich hierüber auch alſo aus: „Rund und rein, gantz und alles gegläubt oder nichts gegläubt. Der heilige Geiſt läßt ſich nicht trennen, noch theilen, daß er ein Stück ſollte wahrhaftig, und das andere falſch lehren oder gläuben laſſen. .... Wo die Glocke an einem Orte berſtet, klingt ſie auch nichts mehr und iſt gantz untüchtig.“ O wie wahr! Wie beleidigen den muſikaliſchen Sinn die Glockentöne des modernen Glaubens! Aber freilich, wie iſt auch die Glocke zerborſten!

nunft in den Menſchen übergehen, ſind keine wiſſenſchaftlichen Wahrheiten mehr. Wiſſenſchaft iſt weſentlich nur ein unſchädliches, aber auch unnützliches Spielwerkzeug der faulen Vernunft; Wiſſenſchaft iſt nur Beſchäftigung mit für das Leben, für den Menſchen gleichgültigen Dingen, oder, giebt ſie ſich ja mit nicht gleichgültigen Dingen ab, doch eine ſo indifferente, gleichgültige Beſchäftigung, daß darum **kein Menſch** ſich kümmert. Rathloſigkeit im Kopfe, Thatloſigkeit im Herzen — Wahrheits- und Geſinnungsloſigkeit, kurz Charakterloſigkeit iſt daher jetzt die nothwendige Eigenſchaft eines ächten, recommandabeln, koſchern Gelehrten — wenigſtens eines ſolchen Gelehrten, deſſen Wiſſenſchaft ihn nothwendig in Berührung mit den delicaten Punkten der Zeit bringt. Aber ein Gelehrter von unbeſtechlichem Wahrheitsſinne, von entſchiedenem Charakter, der eben deßwegen den Nagel mit einem Schlage auf den Kopf trifft, der das Uebel bei der Wurzel packt, den Punkt der Kriſis, der Entſcheidung unaufhaltſam herbeiführet — ein ſolcher Gelehrter iſt **kein** Gelehrter mehr — Gott bewahre! — er iſt ein „**Heroſtat**“ — alſo flugs mit ihm an den Galgen oder doch wenigſtens an den Pranger! Ja, nur an den Pranger; denn der **Tod** am Galgen iſt den ausdrücklichen Grundſätzen des heutigen „**chriſtlichen** Staatsrechts“ zufolge ein unpolitiſcher und „**unchriſtlicher**“, weil offen ausgeſprochner, unläugbarer Tod, aber der Tod am Pranger, der bürgerliche Tod iſt ein höchſt politiſcher und chriſtlicher, weil hinterliſtiger, heuchleriſcher Tod — Tod, aber ein Tod, der nicht **ſcheint** Tod zu ſein. Und Schein, purer Schein iſt das Weſen der Zeit in allen nur einigermaßen kitzlichen Punkten.

Kein Wunder alſo, daß die Zeit des ſcheinbaren, des illuſoriſchen, des renommiſtiſchen Chriſtenthums an dem **Weſen** des Chriſtenthums einen ſolchen Scandal genommen hat. Iſt doch das Chriſtenthum ſo ſehr außer Art geſchlagen und außer Praxis gekommen, daß ſelbſt die officiellen und gelehrten Repräſentanten des Chriſtenthums, die Theologen nicht einmal mehr **wiſſen** oder wenigſtens wiſſen wollen, **was** Chriſtenthum iſt. Man vergleiche nur, um ſich hievon mit **eignen** Augen zu überzeugen, die Vorwürfe, welche mir die Theologen z. B. in Betreff des Glaubens, des Wunders, der Vorſehung, der Nichtigkeit der Welt gemacht, mit den **hiſtoriſchen Zeugniſſen**, die ich in meiner Schrift, namentlich in dieſer zweiten, eben deßwegen mit Beleg-

ſtellen bedeutend vermehrten Auflage anführe, und man wird erkennen, daß dieſe ihre Vorwürfe nicht mich, ſondern das Chriſtenthum ſelbſt treffen, daß ihre „Indignation" über meine Schrift nur eine Indignation über den wahren, aber ihrem Sinne gänzlich entfremdeten Inhalt der chriſtlichen Religion iſt. Nein! es iſt kein Wunder, daß in einer Zeit, welche — übrigens offenbar aus Langerweile — den abgelebten, den jetzt ach! ſo kleinlichen Gegenſatz zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus — ein Gegenſatz, über den jüngſt noch der Schuſter und Schneider hinaus war — mit affectirter Leidenſchaftlichkeit wieder angefacht und ſich nicht geſchämt hat, den Hader über die gemiſchten Ehen als eine ernſthafte, hochwichtige Angelegenheit aufzunehmen, eine Schrift, welche auf den Grund hiſtoriſcher Documente beweiſt, daß nicht nur die gemiſchte Ehe, die Ehe zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, ſondern die Ehe überhaupt dem wahren Chriſtenthum widerſpricht, daß der wahre Chriſt — aber iſt es nicht die Pflicht der „chriſtlichen Regierungen", der chriſtlichen Seelſorger, der chriſtlichen Lehrer, dafür zu ſorgen, daß wir Alle wahre Chriſten ſeien? — keine andere Zeugung kennt, als die Zeugung im heiligen Geiſte, die Bekehrung, die Bevölkerung des Himmels, aber nicht der Erde — nein! es iſt kein Wunder, daß in einer ſolchen Zeit eine ſolche Schrift ein empörender Anachronismus iſt.

Aber eben deßwegen, weil es kein Wunder, ſo hat mich auch das Geſchrei über und gegen meine Schrift im Geringſten nicht aus dem Concept gebracht. Ich habe vielmehr in aller Ruhe meine Schrift noch einmal der ſtrengſten, eben ſowohl hiſtoriſchen als philoſophiſchen Kritik unterworfen, ſie von ihren formellen Mängeln, ſo viel als möglich, gereinigt und mit neuen Entwicklungen, Beleuchtungen und hiſtoriſchen Zeugniſſen — höchſt ſchlagenden, unwiderſprechlichen Zeugniſſen bereichert. Hoffentlich wird man jetzt, wo ich oft Schritt für Schritt den Gedankengang meiner Analyſe mit hiſtoriſchen Belegen unterbreche und unterſtütze, ſich überzeugen, wenn man nicht ſtockblind iſt, und eingeſtehen, wenn auch widerwillig, daß meine Schrift eine getreue, richtige Ueberſetzung der chriſtlichen Religion aus der orientaliſchen Bilderſprache der Phantaſie in gutes, verſtändliches Deutſch iſt. Und weiter will meine Schrift nichts ſein, als eine ſinngetreue Ueberſetzung — bildlos ausgedrückt: eine empiriſch= oder hiſtoriſch=philoſophiſche

Analyſe, Auflöſung des Räthſels der chriſtlichen Religion. Die allgemeinen Sätze, die ich in der Einleitung vorausſchicke, ſind keine aprioriſchen, ſelbſterſonnenen, keine Producte der Speculation; ſie ſind entſtanden erſt aus der Analyſe der Religion, ſind nur, wie überhaupt die Grundgedanken der Schrift, in Gedanken umgeſetzte, d. h. in allgemeine Ausdrücke gefaßte und dadurch zum Verſtändniß gebrachte thatſächliche Aeußerungen des menſchlichen Weſens — und zwar des religiöſen Weſens und Bewußtſeins des Menſchen. Die Gedanken meiner Schrift ſind nur Concluſionen, *Folgerungen* aus Prämiſſen, welche *nicht wieder Gedanken*, ſondern *gegenſtändliche*, entweder lebendige oder *hiſtoriſche* Thatſachen ſind — Thatſachen, die ob ihrer *plumpen Exiſtenz* in *Großfolio* in meinem Kopfe gar nicht Platz hatten. Ich verwerfe überhaupt unbedingt die *abſolute*, die *immaterielle*, die *mit ſich ſelbſt* zufriedne Speculation — *die Speculation*, die ihren Stoff *aus ſich ſelbſt* ſchöpft. Ich bin himmelweit unterſchieden von *den* Philoſophen, welche ſich die Augen aus dem Kopfe reißen, um deſto beſſer denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor Allem die Augen, gründe meine Gedanken auf *Materialien*, die wir uns ſtets nur vermittelſt der Sinnenthätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenſtand aus dem Gedanken, ſondern umgekehrt den Gedanken *aus dem Gegenſtande*, aber Gegenſtand iſt nur, *was außer dem Kopfe exiſtirt*. Ich bin Idealiſt nur auf dem Gebiete der *praktiſchen* Philoſophie, d. h. ich mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menſchheit, der Zukunft, glaube vielmehr unerſchütterlich, daß gar Manches, ja wohl gar Manches, was den kurzſichtigen, kleinmüthigen Praktikern heute für Phantaſie, für nie realiſirbare Idee, ja für bloße Chimäre gilt, ſchon morgen, d. h. im nächſten Jahrhundert — Jahrhunderte im Sinne des einzelnen Menſchen ſind Tage im Sinne und Leben der Menſchheit — in voller Realität daſtehen wird. Kurz die Idee iſt mir nur der Glaube an die geſchichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur *politiſche* und *moraliſche* Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretiſchen Philoſophie gilt mir im directen Gegenſatze zur Hegel'ſchen Philoſophie, wo gerade das Umgekehrte ſtattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne. Den Grundſatz der bisherigen

ſpeculativen Philoſophie: alles, was mein iſt, führe ich bei mir ſelbſt — das alte Omnia mea mecum porto kann ich daher leider! nicht auf mich appliciren. Ich habe gar viele Dinge außer mir, die ich nicht in der Taſche oder im Kopfe mit mir transportiren kann, aber gleichwohl doch zu mir ſelbſt rechne, nicht zu mir nur als Menſchen, von dem hier keine Rede iſt, ſondern zu mir als Philoſophen. Ich bin nichts als ein geiſtiger Naturforſcher, aber der Naturforſcher vermag nichts ohne Inſtrumente, ohne materielle Mittel. Als ein ſolcher — als ein geiſtiger Naturforſcher alſo ſchrieb ich denn auch dieſe meine Schrift, die folglich nichts Andres enthält, als das Princip, und zwar bereits praktiſch bewährte, d. h. in concreto, an einem beſondern Gegenſtande — einem Gegenſtande übrigens von allgemeiner Bedeutung, — an der Religion dargeſtellte, entwickelte und durchgeführte Princip einer neuen, von der bisherigen Philoſophie weſentlich unterſchiednen, dem wahren, wirklichen, ganzen Weſen des Menſchen entſprechenden, aber freilich gerade eben deßwegen allen durch eine über- d. h. widermenſchliche, widernatürliche Religion und Speculation verdorbenen und verkrüppelten Menſchen widerſprechenden Philoſophie — einer Philoſophie, welche nicht, wie ich mich ſchon anderwärts ausdrückte, den Gänſekiel für das einzige entſprechende Offenbarungsorgan der Wahrheit hält, ſondern Augen und Ohren, Hände und Füße hat, nicht den Gedanken der Sache mit der Sache ſelbſt identificirt, um ſo die wirkliche Exiſtenz durch den Kanal der Schreibfeder auf eine papierne Exiſtenz zu reduciren, ſondern beide von einander trennt, aber gerade durch dieſe Trennung zur Sache ſelbſt kommt, nicht das Ding, wie es Gegenſtand der abſtracten Vernunft, ſondern wie es Gegenſtand des wirklichen, ganzen Menſchen, alſo ſelbſt ein ganzes, wirkliches Ding iſt, als das wahre Ding anerkennt — einer Philoſophie, welche, weil ſie ſich nicht auf einen Verſtand für ſich ſelbſt, auf einen abſoluten, namenloſen Verſtand, von dem man nicht weiß, wem er angehört, ſondern auf den Verſtand des — freilich nicht verſpeculirten und verchriſtelten — Menſchen ſtützt, auch die menſchliche, nicht eine weſen- und namenloſe Sprache ſpricht, ja welche, wie der Sache, ſo der Sprache nach, gerade das Weſen der Philoſophie in die Negation der Philoſophie ſetzt, d. h. nur die in succum et sanguinem vertirte, die Fleiſch und Blut, die Menſch gewordene Philoſophie für

die wahre Philoſophie erklärt und daher ihren höchſten Triumph darin findet, daß ſie allen plumpen und verſchulten Köpfen, welche in den *Schein* der Philoſophie das *Weſen* der Philoſophie ſetzen, gar nicht Philoſophie zu ſein ſcheint.

Als ein Specimen dieſer Philoſophie nun, welche nicht die Subſtanz Spinoza's, nicht das Ich Kant's und Fichte's, nicht die abſolute Identität Schelling's, nicht den abſoluten Geiſt Hegel's, kurz kein abſtractes, nur gedachtes oder eingebildetes, ſondern ein *wirkliches* oder vielmehr das allerwirklichſte Weſen, das wahre Ens realissimum: den *Menſchen*, alſo das poſitivſte *Realprincip* zu ihrem Princip hat, welche den Gedanken aus ſeinem *Gegentheil*, aus dem *Stoffe*, dem *Weſen*, den *Sinnen* erzeugt, ſich zu ihrem Gegenſtande erſt ſinnlich, d. i. leidend, receptiv verhält, ehe ſie ihn denkend beſtimmt, iſt alſo meine Schrift — obwohl andrerſeits das wahre, das Fleiſch und Blut gewordne Reſultat der bisherigen Philoſophie — doch ſo wenig ein in die Kategorie der Speculation zu ſtellendes Product, daß ſie vielmehr das directe Gegentheil, ja die Auflöſung der Speculation iſt. Die Speculation läßt die Religion nur ſagen, was *ſie ſelbſt* gedacht und weit beſſer geſagt, als die Religion; ſie beſtimmt die Religion, ohne ſich von ihr beſtimmen zu laſſen; ſie kommt nicht *aus ſich* heraus. Ich aber laſſe die Religion *ſich ſelbſt ausſprechen*; ich mache nur ihren Zuhörer und Dollmetſcher, nicht ihren Souffleur. Nicht zu erfinden — zu entdecken, „Daſein zu enthüllen“ war mein einziger Zweck; richtig zu *ſehen*, mein einziges Beſtreben. Nicht ich, die Religion betet den Menſchen an, obgleich ſie oder vielmehr die Theologie es läugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion ſelbſt ſagt: Gott iſt Menſch, der Menſch Gott; nicht ich, die Religion ſelbſt verläugnet und verneint den Gott, der *nicht* Menſch, ſondern nur ein Ens rationis iſt, indem ſie Gott Menſch werden läßt und nun erſt dieſen menſchlich geſtalteten, menſchlich fühlenden und geſinnten Gott zum Gegenſtande ihrer Anbetung und Verehrung macht. Ich habe nur das Geheimniß der chriſtlichen Religion verrathen, nur entriſſen dem *widerſpruchvollen Lug- und Truggewebe* der Theologie — dadurch aber freilich ein wahres Sacrilegium begangen. Wenn daher meine Schrift negativ, irreligiös, atheiſtiſch iſt, ſo bedenke man, daß der Atheismus — im Sinne dieſer Schrift wenigſtens — das Geheimniß der Religion ſelbſt

iſt, daß die Religion ſelbſt zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde, zwar nicht in ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihrem wahren Weſen an nichts Andres glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menſchlichen Weſens. Oder man beweiſe mir, daß ſowohl die hiſtoriſchen, als rationellen Argumente meiner Schrift falſch, unwahr ſind — widerlege ſie — aber ich bitte mir aus — nicht mit juriſtiſchen Injurien, oder theologiſchen Jeremiaden, oder abgedroſchenen ſpeculativen Phraſen, oder namenloſen Miſerabilitäten, ſondern mit Gründen, und zwar ſolchen Gründen, die ich nicht ſelbſt bereits gründlichſt widerlegt habe.

Allerdings iſt meine Schrift negativ, verneinend, aber, wohlgemerkt! nur gegen das unmenſchliche, nicht gegen das menſchliche Weſen der Religion. Sie zerfällt daher in zwei Theile, wovon der Hauptſache nach der erſte der bejahende, der zweite — mit Inbegriff des Anhangs — nicht ganz, doch größten Theils — der verneinende iſt; aber in beiden wird daſſelbe bewieſen, nur auf verſchiedene oder vielmehr entgegengeſetzte Weiſe. Der erſte iſt nämlich die Auflöſung der Religion in ihr Weſen, ihre Wahrheit, der zweite die Auflöſung derſelben in ihre Widerſprüche; der erſte Entwicklung, der zweite Polemik, jener daher der Natur der Sache nach ruhiger, dieſer lebendiger. Gemach ſchreitet die Entwicklung vorwärts, aber raſch der Kampf, denn die Entwicklung iſt auf jeder Station in ſich befriedigt, aber der Kampf nur im letzten Ziele. Bedenklich iſt die Entwicklung, aber reſolut der Kampf. Licht erheiſcht die Entwicklung, aber Feuer der Kampf. Daher die Verſchiedenheit der beiden Theile ſchon in formeller Beziehung. Im erſten Theile alſo zeige ich, daß der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie iſt, daß zwiſchen den Prädicaten des göttlichen und menſchlichen Weſens, folglich — denn überall, wo die Prädicate, wie dieß vor Allem bei den theologiſchen der Fall iſt, nicht zufällige Eigenſchaften, Accidenzen, ſondern das Weſen des Subjects ausdrücken, iſt zwiſchen Prädicat und Subject kein Unterſchied, kann das Prädicat an die Stelle des Subjects geſetzt werden, weßhalb ich verweiſe auf die Analytik des Ariſtoteles oder auch nur die Einleitung des Porphyrius — folglich auch zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Subject oder Weſen kein Unterſchied iſt, daß ſie identiſch

ſind; im zweiten zeige ich dagegen, daß der *Unterſchied*, der zwiſchen den theologiſchen und anthropologiſchen Prädicaten gemacht wird oder vielmehr gemacht werden ſoll, ſich in *Nichts*, in *Unſinn* auflöſt. Ein ſinnfälliges Beiſpiel. Im erſten Theile beweiſe ich, daß der Sohn Gottes in der Religion *wirklicher* Sohn iſt, Sohn Gottes in demſelben Sinne, in welchem der Menſch Sohn des Menſchen iſt, und finde darin die *Wahrheit*, das *Weſen* der Religion, daß ſie ein tiefmenſchliches Verhältniß als ein göttliches Verhältniß erfaßt und bejaht; im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes — allerdings nicht unmittelbar in der Religion ſelbſt, ſondern in der Reflexion derſelben über ſich — nicht Sohn im natürlichen, menſchlichen Sinn, ſondern auf eine *ganz andre*, der Natur und Vernunft widerſprechende, folglich *ſinn- und verſtandloſe* Weiſe Sohn ſei, und finde in dieſer Verneinung des menſchlichen Sinnes und Verſtandes die Unwahrheit, das Negative der Religion. Der erſte Theil iſt demnach der *directe*, der zweite der *indirecte* Beweis, daß die Theologie Anthropologie iſt; der zweite führt daher nothwendig auf den erſten zurück; er hat keine ſelbſtſtändige Bedeutung; er hat nur den Zweck zu beweiſen, daß der Sinn, in welchem die Religion dort genommen worden iſt, der richtige ſein *muß*, *weil der entgegengeſetzte* Sinn *Unſinn* iſt. Kurz im erſten Theile habe ich es hauptſächlich — hauptſächlich, ſage ich, denn es war unvermeidlich, nicht in den erſten auch ſchon die Theologie, wie in den zweiten die Religion hinein zu ziehen — mit der *Religion* zu thun, im zweiten mit der *Theologie*, aber nicht nur, wie man hie und da irrthümlich gemeint hat, mit der *gemeinen* Theologie, deren mir übrigens wohlbekannte Quisquilien ich vielmehr mir ſo viel als möglich vom Leibe hielt, mich überall nur auf die weſentlichſte, die ſtrengſte, nothwendigſte Beſtimmung des Gegenſtandes beſchränkend, wie z. B. bei den Sacramenten nur auf zwei, denn im ſtrengſten Sinne (ſ. *Luther* T. XVII. p. 558 nach der citirten Ausgabe) giebt es nur zwei, alſo auf *die* Beſtimmung, welche einem Gegenſtand *allgemeines Intereſſe* giebt, ihn *über die beſchränkte Sphäre der Theologie erhebt*, ſondern auch, was ja ſchon der bloße Augenſchein zeigt, mit der *ſpeculativen* Theologie oder Philoſophie. Mit der Theologie, ſage ich, nicht mit den Theologen; denn ich kann überall nur fixiren, was prima causa iſt — das Original, nicht die Copie, *Principien*, nicht Perſonen, *Gattungen*, aber

nicht Individuen, Objecte der Geſchichte, aber nicht Objecte der Chronique scandaleuse.

Wenn meine Schrift nur den zweiten Theil enthielte, ſo hätte man allerdings vollkommen Recht, derſelben eine nur negative Tendenz vorzuwerfen — den Satz: die Religion iſt Nichts, iſt Unſinn, als den weſentlichen Inhalt derſelben zu bezeichnen. Allein ich ſage keineswegs: — wie leicht hätte ich es mir dann machen können! — Gott iſt Nichts, die Trinität iſt Nichts, das Wort Gottes iſt Nichts u. ſ. w., ich zeige nur, daß ſie nicht Das ſind, was ſie in der Illuſion der Theologie ſind, — nicht ausländiſche, ſondern einheimiſche Myſterien, die Myſterien der menſchlichen Natur; ich zeige, daß die Religion das ſcheinbare, oberflächliche Weſen der Natur und Menſchheit für ihr wahres, inneres Weſen nimmt und daher das wahre, eſoteriſche Weſen derſelben als ein andres, als ein beſondres Weſen vorſtellt, daß folglich die Religion in den Beſtimmungen, die ſie von Gott, z. B. vom Worte Gottes giebt — wenigſtens in den Beſtimmungen, welche keine negativen ſind in dem eben angegebenen Sinne — nur das wahre Weſen des menſchlichen Wortes definirt oder vergegenſtändlicht. Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unſinn, Nichts, pure Illuſion ſei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch Das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenſtand und Inhalt nachweiſe, der Menſch, die Anthropologie Unſinn, Nichts, pure Illuſion wäre. Aber weit gefehlt, daß ich der Anthropologie eine nichtige oder auch nur untergeordnete Bedeutung gebe — eine Bedeutung, die ihr gerade nur ſo lange zukommt, als über ihr und ihr entgegen eine Theologie ſteht — indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie, gleichwie das Chriſtenthum, indem es Gott zum Menſchen erniedrigte, den Menſchen zu Gott machte, freilich wieder zu einem dem Menſchen entfernten, transcendenten, phantaſtiſchen Gott — nehme daher auch das Wort: Anthropologie, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht im Sinne der Hegelſchen oder bisherigen Philoſophie überhaupt, ſondern in einem unendlich höhern und allgemeineren Sinne.

Die Religion iſt der Traum des menſchlichen Geiſtes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, ſondern auf der Erde — im Reiche der Wirklichkeit, nur daß wir die wirklichen

Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, ſondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkühr erblicken. Ich thue daher der Religion — auch der ſpeculativen Philoſophie oder Theologie — nichts weiter an, als daß ich ihr die *Augen öffne*, oder vielmehr nur ihre *einwärts* gekehrten Augen *auswärts* richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenſtand in der Vorſtellung oder Einbildung in den Gegenſtand in der Wirklichkeit.

Aber freilich für dieſe Zeit, welche das Bild der Sache, die Copie dem Original, die Vorſtellung der Wirklichkeit, den Schein dem Weſen vorzieht, iſt dieſe Verwandlung, weil *Enttäuſchung*, abſolute Vernichtung, oder doch ruchloſe Profanation; denn *heilig* iſt ihr nur die *Illuſion*, *profan* aber die *Wahrheit*. Ja die Heiligkeit ſteigt in ihren Augen in demſelben Maße, als die Wahrheit ab- und die Illuſion zunimmt, ſo daß *der höchſte Grad der Illuſion* für ſie auch *der höchſte Grad der Heiligkeit* iſt. Verſchwunden iſt die Religion und an ihre Stelle getreten ſelbſt bei den Proteſtanten der *Schein* der Religion — die *Kirche*, um wenigſtens der unwiſſenden und urtheilsloſen Menge *den* Glauben beizubringen, es beſtehe noch der chriſtliche Glaube, weil heute noch die chriſtlichen Kirchen, wie vor tauſend Jahren, daſtehen und heute noch, wie ſonſt, die *äußerlichen Zeichen* des Glaubens im Schwang ſind. Was, keine Exiſtenz mehr im *Glauben* hat — der Glaube der modernen Welt iſt nur ein ſcheinbarer Glaube, ein Glaube, der *nicht* glaubt, was er zu glauben ſich einbildet, nur ein *unentſchiedner, ſchwachſinniger* Unglaube, wie dieß von mir und Andern hinlänglich bewieſen worden — das ſoll doch noch in der *Meinung* gelten, was nicht mehr in ſich ſelbſt, in *Wahrheit heilig iſt*, doch wenigſtens noch *heilig ſcheinen*. Daher die *ſcheinbar* religiöſe Entrüſtung der gegenwärtigen Zeit, der Zeit des Scheines und der Illuſion über meine Analyſe namentlich von den Sacramenten. Aber man verlange nicht von einem Schriftſteller, der ſich nicht die Gunſt der Zeit, ſondern nur die Wahrheit, die unverhüllte, nackte Wahrheit zum Ziele ſetzt, daß er vor einem leeren Scheine Reſpect habe oder heuchle, um ſo weniger, als der Gegenſtand dieſes Scheines an und für ſich der Culminationspunkt der Religion, d. h. der Punkt iſt, wo die Religioſität in Irreligioſität umſchlägt. Dieß zur Rechtfertigung, nicht zur Entſchuldigung meiner Analyſe von den Sacramenten.

Was übrigens den eigentlichen Sinn der insbeſondre in der Schluß-anwendung gegebenen Analyſe von den Sacramenten betrifft, ſo bemerke ich nur, daß ich hier den weſentlichen Inhalt meiner Schrift, das eigentliche Thema derſelben, beſonders in Beziehung auf ihre praktiſche Bedeutung, an einem ſinnlichen Beiſpiel veranſchauliche, daß ich hier die Sinne ſelbſt zu Zeugen von der Wahrhaftigkeit meiner Analyſe und Gedanken aufrufe, ad oculos, ja ad tactum, ad gustum demonſtrire, was ich durch die ganze Schrift ad captum docirte. Wie nämlich das Waſſer der Taufe, der Wein und das Brot des Abendmahls in ihrer natürlichen Kraft und Bedeutung genommen unendlich mehr ſind und wirken, als in einer ſupranaturaliſtiſchen, illuſoriſchen Bedeutung; ſo iſt überhaupt der Gegenſtand der Religion im Sinne der Schrift, alſo im anthropologiſchen Sinne aufgefaßt, ein unendlich ergiebigerer und reellerer Gegenſtand der Theorie und Praxis, als im Sinne der Theologie; denn wie das, was im Waſſer, Wein und Brot als ein von dieſen natürlichen Stoffen Unterſchiednes mitgetheilt wird oder vielmehr werden ſoll, nur etwas in der Vorſtellung, Einbildung, aber nichts in Wahrheit, in Wirklichkeit iſt, ſo iſt auch der Gegenſtand der Religion überhaupt, das göttliche Weſen im Unterſchiede vom Weſen der Natur und Menſchheit, d. h. wenn die Beſtimmungen deſſelben, wie Verſtand, Liebe u. ſ. w. etwas Andres ſein und bedeuten ſollen, als eben dieſe Beſtimmungen, wie ſie das Weſen des Menſchen und der Natur ausmachen, nur etwas in der Vorſtellung, in der Einbildung, aber nichts in Wahrheit und Wirklichkeit. Wir ſollen alſo — iſt die Lehre der Fabel — die Beſtimmungen und Kräfte der Wirklichkeit, überhaupt die wirklichen Weſen und Dinge nicht, wie die Theologie und ſpeculative Philoſophie zu willkührlichen Zeichen, zu Vehikeln, Symbolen oder Prädicaten eines von ihnen unterſchiednen, transcendenten, abſoluten, d. i. abſtracten Weſens machen, ſondern *in der* Bedeutung nehmen und erfaſſen, welche ſie *für ſich ſelbſt* haben, welche identiſch iſt mit ihrer Qualität, mit *der* Beſtimmtheit, die ſie zu dem macht, was ſie ſind — ſo erſt haben wir die Schlüſſel zu einer *reellen Theorie und Praxis*. Ich ſetze in der That und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren Taufwaſſers die Wohlthat des wirklichen Waſſers. Wie „wäſſerig", wie trivial! Ja wohl, ſehr

trivial. Aber eine ſehr *triviale Wahrheit* war ſeiner Zeit auch der Eheſtand, welchen Luther auf den Grund ſeines natürlichen Menſchenſinns der ſcheinheiligen Illuſion des eheloſen Standes entgegenſetzte. Das Waſſer iſt mir daher allerdings *Sache*, aber doch zugleich wieder nur Vehikel, Bild, Beiſpiel, Symbol des „unheiligen" Geiſtes meiner Schrift, gleichwie auch das Waſſer der Taufe — der Gegenſtand meiner Analyſe — zugleich eigentliches und bildliches oder ſymboliſches Waſſer iſt. Eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot. Die Bosheit hat hieraus den lächerlichen Schluß gezogen: Baden, Eſſen und Trinken ſei die Summa summarum, das poſitive Reſultat meiner Schrift. Ich erwidre hierauf nur dieſes: wenn der ganze Inhalt der Religion in den Sacramenten enthalten iſt, es folglich auch keine anderen religiöſen Akte oder Handlungen giebt, als die bei der Taufe und beim Abendmahl verrichtet werden; ſo iſt allerdings auch der ganze Inhalt und das poſitive Reſultat meiner Schrift: Baden, Eſſen und Trinken, ſintemal und alldieweil meine Schrift nichts iſt, als eine ſachgetreue, ihrem Gegenſtand ſich aufs ſtrengſte anſchließende, hiſtoriſch-philoſophiſche Analyſe — die *Selbſtenttäuſchung*, das *Selbſtbewußtſein* der Religion.

Eine *hiſtoriſch-philoſophiſche* Analyſe, im Unterſchiede von den nur hiſtoriſchen Analyſen des Chriſtenthums. Der Hiſtoriker zeigt, z. B. wie *Daumer*, daß das Abendmahl ein aus dem alten Menſchenopfercultus ſtammender Ritus iſt, daß einſt ſtatt des Weines und Brotes wirkliches Menſchenfleiſch und Blut genoſſen wurde. Ich dagegen mache nur die chriſtliche, im Chriſtenthum *ſanctionirte* Bedeutung deſſelben zum Object meiner Analyſe und Reduction, und befolge dabei den Grundſatz, daß nur *die Bedeutung*, welche ein Dogma oder Inſtitut, mag dieſes nun in andern Religionen vorkommen oder nicht, im Chriſtenthum, natürlich nicht im heutigen, ſondern alten, wahren Chriſtenthum hat, auch der *wahre Urſprung* deſſelben iſt, *inwiefern es ein chriſtliches iſt*. Oder er zeigt, wie z. B. *Lützelberger*, daß die Erzählungen von den Wundern Chriſti ſich in lauter Widerſprüche und Ungereimtheiten auflöſen, daß ſie ſpätere Erdichtungen ſind, daß folglich Chriſtus kein Wunderthäter, überhaupt nicht der *geweſen iſt*, den die Bibel aus ihm gemacht hat. Ich da-

Digitized by Google

gegen frage nicht darnach, was wohl der wirkliche, natürliche Chriſtus im Unterſchiede von dem gemachten oder gewordenen ſupranaturaliſtiſchen geweſen iſt oder ſein mag; ich nehme dieſen religiöſen Chriſtus vielmehr an, aber zeige, daß dieſes übermenſchliche Weſen nichts Andres iſt, als ein Product und Object des übernatürlichen menſchlichen Gemüths. Ich frage nicht: ob dieſes oder jenes, überhaupt ein Wunder geſchehen kann oder nicht; ich zeige nur, *was* das Wunder iſt, und zwar nicht a priori, ſondern an den *Beiſpielen* von Wundern, die in der Bibel als wirkliche Begebenheiten erzählt werden, beantworte aber damit gerade die Frage von der Möglichkeit oder Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit des Wunders auf eine Weiſe, die ſelbſt die Möglichkeit aller dieſer Fragen aufhebt. So viel über meinen Unterſchied von den antichriſtlichen Hiſtorikern. Was aber mein Verhältniß betrifft zu *Strauß* und *Bruno Bauer*, in Gemeinſchaft mit welchen ich ſtets genannt werde, ſo mache ich hier nur darauf aufmerkſam, daß ſchon in dem Unterſchiede des Gegenſtandes, wie ihn auch nur der Titel angiebt, der Unterſchied unſrer Werke angedeutet iſt. B. hat zum Gegenſtand ſeiner Kritik die evangeliſche Geſchichte, d. i. das bibliſche Chriſtenthum oder vielmehr bibliſche Theologie, Str. die chriſtliche Glaubenslehre und das Leben Jeſu, das man aber auch unter den Titel der chriſtlichen Glaubenslehre ſubſumiren kann, alſo das dogmatiſche Chriſtenthum oder vielmehr die dogmatiſche Theologie, ich das Chriſtenthum überhaupt, d. h. die chriſtliche Religion und als Conſequenz nur die chriſtliche Philoſophie oder Theologie. Daher citire ich hauptſächlich auch nur ſolche Männer, in welchen das Chriſtenthum nicht nur ein theoretiſches oder dogmatiſches Object, nicht nur Theologie, ſondern Religion war. Mein hauptſächlicher Gegenſtand iſt das Chriſtenthum, iſt die Religion, wie ſie *unmittelbares Object, unmittelbares Weſen des Menſchen* iſt. Gelehrſamkeit und Philoſophie ſind mir nur die *Mittel*, den im Menſchen verborgnen Schatz zu heben.

Erinnern muß ich auch noch, daß meine Schrift ganz wider meine Abſicht und Erwartung in das allgemeine Publicum gekommen iſt. Zwar habe ich von jeher nicht den Gelehrten, nicht den abſtracten und particulären Facultätsphiloſophen, ſondern den univerſellen Men-

ſchen mir zum Maßſtab der wahren Lehr- und Schreibart genommen, überhaupt den Menſchen — nicht dieſen oder jenen Philoſophen — als das Kriterium der Wahrheit betrachtet, von jeher die höchſte Virtuoſität des Philoſophen in die Selbſtverläugnung des Philoſophen — darein geſetzt, daß er weder als Menſch, noch als Schriftſteller den Philoſophen zur Schau trägt, d. h. nur dem Weſen, aber nicht der Form nach, nur ein ſtiller, aber nicht lauter oder gar vorlauter Philoſoph iſt, und mir daher bei allen meinen Schriften, ſo auch bei dieſer, die höchſte Klarheit, Einfachheit und Beſtimmtheit, die nur immer der Gegenſtand erlaubt, zum Geſetz gemacht, ſo daß ſie eigentlich jeder gebildete und denkende Menſch, wenigſtens der Hauptſache nach, verſtehen kann. Aber deſſen ungeachtet kann meine Schrift nur von dem Gelehrten — verſteht ſich nur von dem wahrheitliebenden, urtheilsfähigen, dem über die Geſinnungen und Vorurtheile des gelehrten und ungelehrten Pöbels erhabenen Gelehrten — gewürdigt und vollſtändig verſtanden werden; denn, obwohl ein durchaus ſelbſtſtändiges Erzeugniß, iſt ſie doch zugleich nur eine nothwendige Conſequenz der Geſchichte. Sehr häufig beziehe ich mich auf dieſe oder jene geſchichtliche Erſcheinung, ohne ſie auch nur dem Namen nach zu bezeichnen, weil ich es für überflüſſig hielt — Beziehungen, die alſo nur dem Gelehrten verſtändlich ſind. So beziehe ich mich z. B. gleich im erſten Kapitel, wo ich die nothwendigen Conſequenzen des Gefühlsſtandpunktes entwickle, auf den Philoſophen Jacobi und Schleiermacher, im zweiten Kapitel von vorn herein hauptſächlich auf den Kantianismus, Scepticismus, Deismus, Materialismus, Pantheismus, im Kapitel vom „Standpunkt der Religion", da, wo ich den Widerſpruch zwiſchen der religiöſen oder theologiſchen und phyſikaliſchen oder naturphiloſophiſchen Anſchauung der Natur erörtre, auf die Philoſophie im Zeitalter der Orthodoxie und zwar vorzüglich die Carteſiſche und Leibnitz'ſche Philoſophie, in welcher dieſer Widerſpruch auf eine beſonders charakteriſtiſche Weiſe hervortritt. Wer daher nicht die geſchichtlichen Vorausſetzungen und Vermittelungsſtufen meiner Schrift kennt, dem fehlen die Anknüpfungspunkte meiner Argumente und Gedanken; kein Wunder, wenn meine Behauptungen ihm oft rein aus der Luft gegriffen zu ſein ſcheinen, ſtehen ſie auch gleich auf noch ſo feſten Füßen. Zwar iſt der Gegenſtand meiner Schrift

von allgemeinem menſchlichen Intereſſe; auch werden einſt die Grundgedanken derſelben — allerdings nicht in der Weiſe, in welcher ſie hier ausgeſprochen ſind und unter den gegenwärtigen Zeitverhältniſſen ausgeſprochen werden konnten — ſicherlich Eigenthum der Menſchheit werden, denn nur hohle, machtloſe, dem wahren Weſen des Menſchen widerſprechende Illuſionen und Vorurtheile ſind es, die ihnen in der gegenwärtigen Zeit entgegenſtehen. Aber ich behandelte meinen Gegenſtand zunächſt nur als eine wiſſenſchaftliche Angelegenheit, als ein Object der Philoſophie und konnte ihn zunächſt auch nicht anders behandeln. Und indem ich die Aberrationen der Religion, Theologie und Speculation rectificire, muß ich mich natürlich auch ihrer Ausdrücke bedienen, ja ſelber zu ſpeculiren, oder — es iſt eins — zu theologiſiren ſcheinen, während ich doch gerade die Speculation auflöſe, d. h. die Theologie auf die Anthropologie reducire. Meine Schrift enthält, ſagte ich oben, das und zwar in concreto entwickelte Princip einer neuen, nicht ſchul- aber menſchgerechten Philoſophie. Ja ſie enthält es, aber nur indem ſie es erzeugt und zwar aus den Eingeweiden der Religion — daher, im Vorbeigehen geſagt, die neue Philoſophie nicht mehr, wie die alte katholiſche und moderne proteſtantiſche Scholaſtik, in Verſuchung gerathen kann und wird, ihre Uebereinſtimmung mit der Religion durch ihre Uebereinſtimmung mit der chriſtlichen Dogmatik zu beweiſen; ſie hat vielmehr, als erzeugt aus dem Weſen der Religion, das wahre Weſen der Religion in ſich, iſt an und für ſich, als Philoſophie, Religion. Aber eben eine genetiſche und folglich explicirende und demonſtrirende Schrift iſt ſchon um dieſer ihrer formellen Beſchaffenheit willen keine für das allgemeine Publicum geeignete Schrift.

Schließlich verweiſe ich zur Ergänzung dieſer Schrift in Betreff mancher ſcheinbar unmotivirter Behauptungen auf meine frühern Schriften, beſonders auf: „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit“ und „Philoſophie und Chriſtenthum“, wo ich mit wenigen, aber ſcharfen Zügen die hiſtoriſche Auflöſung des Chriſtenthums geſchildert und gezeigt habe, daß das Chriſtenthum längſt nicht nur aus der Vernunft, ſondern auch aus dem Leben der Menſchheit verſchwunden, daß es nichts weiter mehr iſt, als eine fixe Idee, welche mit unſern Feuer- und Lebensverſicherungsanſtalten, unſern Eiſenbahnen und Dampfwägen, unſern Pinakotheken und Glyptotheken,

unſern Kriegs- und Gewerbsſchulen, unſern Theatern und Naturaliencabineten im ſchreiendſten Widerſpruch ſteht.

Bruckberg, den 14. Februar 1843.

L. F.

Postscr. Als ich dieſe Vorrede niederſchrieb, war noch nicht die neuſchelling'ſche Philoſophie — dieſe Philoſophie des böſen Gewiſſens, welche ſeit Jahren lichtſcheu im Dunkeln ſchleicht, weil ſie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung iſt — dieſe Philoſophie der lächerlichſten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! — dieſe theoſophiſche Poſſe des philoſophiſchen Caglioſtro des neunzehnten Jahrhunderts*) durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proclamirt" worden. Wahrlich, wäre dieſe Poſſe mir gegenwärtig geweſen — ich würde meine Vorrede anders geſchrieben haben.

31. März.

Armes Deutſchland! Du biſt ſchon oft in den April geſchickt worden, ſelbſt auch auf dem Gebiete der Philoſophie, namentlich von dem eben genannten Caglioſtro, der Dir ſtets nur blauen Dunſt vorgemacht hat, nie gehalten, was er verſprochen, nie bewieſen, was er behauptet. Aber ſonſt ſtützte er ſich doch wenigſtens auf den Namen der Vernunft, den Namen der Natur — alſo auf Namen von Sachen, jetzt will er Dich zum Schluſſe gar bethören mit Namen von Perſonen, den Namen eines Savigny, eines Tweſten und Neander! Armes Deutſchland! ſelbſt Deine wiſſenſchaftliche Ehre will man Dir nehmen. Unterſchriften ſollen für wiſſenſchaftliche Beweiſe, für Vernunftgründe gelten! Doch Du läßt Dich nicht bethören. Du kennſt noch zu gut die Ge-

*) Die urkundlichen Beweiſe von der Wahrheit dieſes Bildes ſind in Kapp's kategoriſcher Schrift über Schelling in Hülle und Fülle zu finden.

ſchichte mit dem Auguſtinermönch. Du weißt, daß nie noch eine Wahrheit mit Decorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, ſondern ſtets im Dunkel der Verborgenheit unter Thränen und Seufzern geboren worden iſt; Du weißt, daß nie die „Hochgeſtellten“, eben weil ſie zu hoch geſtellt ſind, daß ſtets nur die Tiefgeſtellten von den Wogen der Weltgeſchichte ergriffen werden.

Den 1. April.

Vorwort

zur dritten Auflage.

1848.

Ueberzeugt, daß man nicht wenig genug reden und ſchreiben kann, namentlich aber gewohnt, da zu ſchweigen, wo die Thaten reden, unterlaſſe ich es auch bei dieſem Bande dem Leſer a priori zu ſagen, wovon er a posteriori durch ſeine eigene Augen ſich überzeugen kann. Nur darauf muß ich ſchon im Voraus aufmerkſam machen, daß ich bei dieſer Ausgabe alle fremden Wörter, ſo viel als möglich, vermieden, und alle, wenigſtens größern, lateiniſchen und griechiſchen Belegſtellen überſetzt habe, um ſie auch den Ungelehrten verſtändlich zu machen, daß ich mich aber bei dieſen Ueberſetzungen zwar ſtrenge an den Sinn, nicht aber grade das Wort des Originals gebunden habe.

Einleitung.

Erſtes Kapitel.

Das Weſen des Menſchen im Allgemeinen.

Die Religion beruht auf dem *weſentlichen Unterſchiede* des Menſchen vom Thiere — die Thiere haben *keine* Religion. Die ältern kritikloſen Zoographen legten wohl dem Elephanten unter andern löblichen Eigenſchaften auch die Tugend der Religioſität bei; allein die Religion der Elephanten gehört in das Reich der Fabeln. Cuvier, einer der größten Kenner der Thierwelt, ſtellt, geſtützt auf eigne Beobachtungen, den Elephanten auf keine höhere Geiſtesſtufe als den Hund.

Was iſt aber dieſer weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere? Die einfachſte und allgemeinſte, auch populärſte Antwort auf dieſe Frage iſt: *das Bewußtſein* — aber Bewußtſein im ſtrengen Sinne; denn Bewußtſein im Sinne des Selbſtgefühls, der ſinnlichen Unterſcheidungskraft, der Wahrnehmung und ſelbſt Beurtheilung der äußern Dinge nach beſtimmten ſinnfälligen Merkmalen, ſolches Bewußtſein kann den Thieren nicht abgeſprochen werden. Bewußtſein im ſtrengſten Sinne iſt nur da, wo einem Weſen ſeine *Gattung*, ſeine *Weſenheit* Gegenſtand iſt. Das Thier iſt wohl ſich als Individuum

Digitized by Google

— darum hat es Selbſtgefühl — aber nicht als Gattung Gegenſtand — darum mangelt ihm das Bewußtſein, welches ſeinen Namen vom Wiſſen ableitet. Wo Bewußtſein, da iſt Fähigkeit zur Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft iſt das Bewußtſein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wiſſenſchaft mit Gattungen. Aber nur ein Weſen, dem ſeine eigene Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt, kann andere Dinge oder Weſen nach ihrer weſentlichen Natur zum Gegenſtande machen.

Das Thier hat daher nur ein einfaches, der Menſch ein zweifaches Leben: bei dem Thiere iſt das innere Leben eins mit dem äußern — der Menſch hat ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menſchen iſt das Leben im Verhältniß zu ſeiner Gattung, ſeinem Weſen. Der Menſch denkt, d. h. er converſirt, er ſpricht mit ſich ſelbſt. Das Thier kann keine Gattungsfunction verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm; der Menſch aber kann die Gattungsfunction des Denkens, des Sprechens — denn Denken, Sprechen ſind wahre Gattungsfunctionen — ohne einen Andern verrichten. Der Menſch iſt ſich ſelbſt zugleich Ich und Du; er kann ſich ſelbſt an die Stelle des Andern ſetzen, eben deßwegen, weil ihm ſeine Gattung, ſein Weſen, nicht nur ſeine Individualität Gegenſtand iſt.

Das Weſen des Menſchen im Unterſchied vom Thiere iſt nicht nur der Grund, ſondern auch der Gegenſtand der Religion. Aber die Religion iſt das Bewußtſein des Unendlichen; ſie iſt alſo und kann nichts Andres ſein, als das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem, und zwar nicht endlichen, beſchränkten, ſondern unendlichen Weſen. Ein wirklich endliches Weſen hat nicht die entfernteſte Ahnung, geſchweige ein Bewußtſein von einem unendlichen Weſen, denn die Schranke des Weſens iſt auch die Schranke des Bewußtſeins. Das Bewußtſein der Raupe, deren Leben und Weſen auf eine beſtimmte Pflanzenſpecies eingeſchränkt iſt, erſtreckt ſich auch nicht über dieſes beſchränkte Gebiet hinaus; ſie unterſcheidet wohl dieſe

Pflanze von andern Pflanzen, aber mehr weiß ſie nicht. Solch ein beſchränktes, aber eben wegen ſeiner Beſchränktheit infallibles, untrügliches Bewußtſein nennen wir darum auch nicht Bewußtſein, ſondern Inſtinkt. Bewußtſein im ſtrengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtſein des Unendlichen iſt untrennbar; beſchränktes Bewußtſein iſt kein Bewußtſein; das Bewußtſein iſt weſentlich allumfaſſender, unendlicher Natur. Das Bewußtſein des Unendlichen iſt nichts Andres als das Bewußtſein von der Unendlichkeit des Bewußtſeins. Oder: im Bewußtſein des Unendlichen iſt dem Bewußten die Unendlichkeit des eignen Weſens Gegenſtand.

Aber was iſt denn das Weſen des Menſchen, deſſen er ſich bewußt iſt, oder was macht die Gattung, die eigentliche Menſchheit im Menſchen aus?*) Die Vernunft, der Wille, das Herz. Zu einem vollkommenen Menſchen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens iſt das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft ſind Vollkommenheiten, ſind die höchſten Kräfte, ſind das abſolute Weſen des Menſchen als Menſchen, und der Zweck ſeines Daſeins. Der Menſch iſt, um zu erkennen, um zu lieben, um zu wollen. Aber was iſt der Zweck der Vernunft? die Vernunft. Der Liebe? die Liebe. Des Willens? die Willensfreiheit. Wir erkennen, um zu erkennen, lieben, um zu lieben, wollen, um zu wollen, d. h. frei zu ſein. Wahres Weſen iſt denkendes, liebendes, wollendes Weſen. Wahr, vollkommen, göttlich iſt nur, was um ſein ſelbſt willen iſt. Aber ſo iſt

*) Der geiſtloſe Materialiſt ſagt: „Der Menſch unterſcheidet ſich vom Thiere nur durch Bewußtſein, er iſt ein Thier, aber mit Bewußtſein“, er bedenkt alſo nicht, daß in einem Weſen, das zum Bewußtſein erwacht, eine qualitative Veränderung des ganzen Weſens vor ſich geht. Uebrigens ſoll mit dem Geſagten keineswegs das Weſen der Thiere herabgeſetzt werden. Hier iſt der Ort iſt, tiefer einzugehen.

die Liebe, ſo die Vernunft, ſo der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit im Menſchen über dem individuellen Menſchen iſt die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (Einbildungskraft, Phantaſie, Vorſtellung, Meinung), Wille, Liebe oder Herz ſind keine Kräfte, welche der Menſch hat — denn er iſt nichts ohne ſie, er iſt, was er iſt, nur durch ſie — ſie ſind, als die ſein Weſen, welches er weder hat, noch macht, begründenden Elemente, die ihn beſeelenden, beſtimmenden, beherrſchenden Mächte — göttliche, abſolute Mächte, denen er keinen Widerſtand entgegenſetzen kann *).

Wie könnte der gefühlvolle Menſch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerſtehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren? Aber was iſt die Macht der Töne als die Macht der Gefühle? Die Muſik iſt die Sprache des Gefühls — der Ton das laute Gefühl, das Gefühl, das ſich mittheilt. Wer hätte nicht die Macht der Liebe erfahren oder wenigſtens von ihr gehört? Wer iſt ſtärker? die Liebe oder der individuelle Menſch? Hat der Menſch die Liebe, oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menſchen? Wenn die Liebe den Menſchen bewegt, ſelbſt mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, iſt dieſe den Tod überwindende Kraft ſeine eigne individuelle Kraft oder nicht vielmehr die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich ſtille, geräuſchloſe Macht des Denkens erfahren? Wenn Du in tiefes Nachdenken verſinkeſt, Dich und was um Dich vergeſſend, beherrſcheſt Du die Vernunft oder wirſt Du nicht von ihr beherrſcht und verſchlungen? Iſt die wiſſenſchaftliche Begeiſterung nicht der ſchönſte Triumph, den die Vernunft über Dich feiert? Iſt die Macht des Wiſſenstriebs nicht eine ſchlechterdings unwiderſtehliche, Alles überwindende Macht? Und wenn Du eine Leidenſchaft unterdrückſt,

---

*) Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie. Montaigne.

eine Gewohnheit ablegſt, kurz einen Sieg über Dich ſelbſt erringſt, iſt dieſe ſiegreiche Kraft Deine eigne perſönliche Kraft, für ſich ſelbſt gedacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche ſich gewaltſam Deiner bemeiſtert und Dich mit Indignation gegen Dich ſelbſt und Deine individuellen Schwachheiten erfüllt? *)

Der Menſch iſt nichts ohne Gegenſtand. Große, exemplariſche Menſchen — ſolche Menſchen, die uns das Weſen des Menſchen offenbaren, beſtätigten dieſen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur eine herrſchende Grundleidenſchaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der weſentliche Gegenſtand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenſtand, auf welchen ſich ein Subject weſentlich, nothwendig bezieht, iſt nichts Andres, als das eigne, aber gegenſtändliche Weſen dieſes Subjects. Iſt derſelbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterſchiedenen Individuen gemeinſchaftlicher Gegenſtand, ſo iſt er wenigſtens ſo, wie er dieſen Individuen je nach ihrer Verſchiedenheit Object iſt, ihr eignes aber gegenſtändliches Weſen.

So iſt die Sonne das gemeinſchaftliche Object der Planeten, aber ſo, wie ſie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, ſo iſt ſie nicht der Erde Gegenſtand. Jeder Planet hat ſeine eigne Sonne. Die Sonne, die und wie ſie den Uranus erleuchtet und er-

*) Ob dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem Individuum — ein, wie freilich alle abſtracten Wörter, höchſt unbeſtimmtes, zweideutiges, irreführendes Wort — und der Liebe, der Vernunft, dem Willen eine in der Natur begründete iſt oder nicht iſt, das iſt für das Thema dieſer Schrift ganz gleichgültig. Die Religion zieht die Kräfte, Eigenſchaften, Weſensbeſtimmungen des Menſchen vom Menſchen ab und vergöttert ſie als ſelbſtſtändige Weſen — gleichgültig ob ſie nun, wie im Polytheismus, jede einzeln für ſich zu einem Weſen macht, oder, wie im Monotheismus, alle in ein Weſen zuſammenfaßt — alſo muß auch in der Erklärung und Zurückführung dieſer göttlichen Weſen auf den Menſchen dieſer Unterſchied gemacht werden. Uebrigens iſt er nicht nur durch den Gegenſtand geboten, er iſt auch ſprachlich und was eins iſt, logiſch begründet, denn der Menſch unterſcheidet ſich von ſeinem Geiſte, ſeinem Kopfe, ſeinem Herzen, als wäre er Etwas ohne ſie.

wärmt, hat kein phyſiſches (nur ein aſtronomiſches, wiſſenſchaftliches) Daſein für die Erde; und die Sonne erſcheint nicht nur anders, ſie *iſt* auch wirklich auf dem Uranus eine *andere* Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne iſt daher zugleich ein Verhalten der Erde zu ſich ſelbſt oder zu ihrem eignen Weſen, denn das Maß der Größe und der Stärke des Lichts, in welchem die Sonne der Erde Gegenſtand, iſt das Maß der Entfernung, welches die eigenthümliche Natur der Erde begründet. Jeder Planet hat daher in ſeiner Sonne den Spiegel ſeines eignen Weſens.

An dem Gegenſtande wird daher der Menſch *ſeiner ſelbſt* bewußt: das Bewußtſein des Gegenſtands iſt das *Selbſtbewußtſein* des Menſchen. Aus dem Gegenſtande erkennſt Du den Menſchen; an ihm *erſcheint* Dir ſein Weſen: der Gegenſtand iſt ſein *offenbares* Weſen, ſein *wahres, objectives* Ich. Und dieß gilt keineswegs nur von den geiſtigen, ſondern ſelbſt auch den *ſinnlichen* Gegenſtänden. Auch die dem Menſchen fernſten Gegenſtände ſind, *weil* und *wieſern* ſie ihm Gegenſtände ſind, Offenbarungen des menſchlichen Weſens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menſchen das *Γνῶθι σαυτὸν*, Erkenne Dich ſelbſt, zu.* Daß er ſie ſieht und ſie ſo ſieht, wie er ſie ſieht, das iſt ein Zeugniß ſeines eignen Weſens. Das Thier wird nur ergriffen von dem zum Leben nothwendigen Lichtſtrahl, der Menſch dagegen auch noch von dem gleichgültigen Strahl des entfernteſten Sternes. Nur der Menſch hat reine, intellectuelle, intereſſeloſe Freuden und Affecte — nur der Menſch feiert theoretiſche Augenfeſte. Das Auge, das in den Sternenhimmel ſchaut, jenes *nutz-* und *ſchadenloſe* Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfniſſen gemein hat, erblickt in dieſem Lichte ſein eignes Weſen, ſeinen eignen Urſprung. Das Auge iſt himmliſcher Natur. Darum erhebt ſich der Menſch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die *Theorie* mit dem Blicke nach dem Himmel. Die *erſten* Philoſophen waren Aſtronomen. Der Himmel erinnert den Menſchen

an ſeine Beſtimmung, daran, daß er nicht blos zum Handeln, ſondern auch zur Beſchauung beſtimmt iſt.

Das abſolute Weſen, der Gott des Menſchen iſt ſein eignes Weſen. Die Macht des Gegenſtandes über ihn iſt daher die Macht ſeines eignen Weſens. So iſt die Macht des Gegenſtands des Gefühls die Macht des Gefühls, die Macht des Gegenſtands der Vernunft die Macht der Vernunft ſelbſt, die Macht des Gegenſtands des Willens die Macht des Willens. Den Menſchen, deſſen Weſen der Ton beſtimmt, beherrſcht das Gefühl, wenigſtens das Gefühl, welches im Tone ſein entſprechendes Element findet. Nicht aber der Ton für ſich ſelbſt, nur der inhaltsvolle, der ſinn- und gefühlvolle Ton hat Macht über das Gefühl. Das Gefühl wird nur durch das Gefühlvolle, d. h. durch ſich ſelbſt, ſein eignes Weſen beſtimmt. So auch der Wille, ſo auch die Vernunft. Was für eines Gegenſtandes wir uns daher auch nur immer bewußt werden: wir werden ſtets zugleich unſres eignen Weſens uns bewußt; wir können nichts Anderes bethätigen, ohne uns ſelbſt zu bethätigen. Und weil Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten ſind, Weſenheiten, Realitäten, ſo iſt es unmöglich, daß wir mit Vernunft die Vernunft, mit Gefühl das Gefühl, mit Willen den Willen als eine beſchränkte, endliche d. i. nichtige Kraft empfinden oder wahrnehmen. Endlichkeit nämlich und Nichtigkeit ſind eins; Endlichkeit iſt nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit iſt der metaphyſiſche, der theoretiſche, Nichtigkeit der pathologiſche, praktiſche Ausdruck. Was dem Verſtande endlich, iſt nichtig dem Herzen. Es iſt aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede Kraft und Weſenheit die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer ſelbſt iſt. Man kann nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne dieſe Thätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden, nicht wahrnehmen, daß man ein liebendes, wollendes, denkendes Weſen

iſt, ohne darüber eine *unendliche Freude* zu empfinden. Bewußtſein iſt das ſich ſelbſt Gegenſtand Sein eines Weſens; daher nichts Beſonderes, nichts von dem Weſen, das ſich ſeiner bewußt iſt, Unterſchiednes. Wie könnte es ſonſt ſich ſeiner bewußt ſein? Unmöglich iſt es darum, einer Vollkommenheit als einer Unvollkommenheit ſich bewußt zu werden, *unmöglich*, das Gefühl als *beſchränkt zu empfinden*, *unmöglich*, das *Denken* als *beſchränkt zu denken*.

Bewußtſein iſt Selbſtbethätigung, Selbſtbejahung, Selbſtliebe, Freude an der eignen Vollkommenheit. Bewußtſein iſt das charakteriſtiſche Kennzeichen eines vollkommnen Weſens; Bewußtſein iſt nur in einem geſättigten, vollendeten Weſen. Selbſt die menſchliche Eitelkeit beſtätigt dieſe Wahrheit. Der Menſch ſieht in den Spiegel; er hat einen Wohlgefallen an ſeiner Geſtalt. Dieſes Wohlgefallen iſt eine nothwendige, unwillkührliche Folge von der Vollendung, von der Schönheit ſeiner Geſtalt. Die ſchöne Geſtalt iſt in ſich geſättigt, ſie hat nothwendig eine Freude an ſich, ſie ſpiegelt ſich nothwendig in ſich ſelbſt. Eitelkeit iſt es nur, wenn der Menſch ſeine eigne individuelle Geſtalt beliebäugelt, aber nicht, wenn er die menſchliche Geſtalt bewundert. Er *ſoll* ſie bewundern; er kann ſich keine ſchönere, keine erhabenere Geſtalt als die menſchliche vorſtellen.*) Allerdings liebt jedes Weſen ſich, ſein Sein und *ſoll* es lieben. Sein iſt ein Gut. „Alles, ſagt Bacon, was des Seins würdig, iſt auch würdig des Wiſſens." Alles was iſt hat Werth, iſt ein Weſen von Diſtinction; darum bejaht, behauptet es ſich. Aber die höchſte Form der Selbſtbejahung, *die* Form, welche ſelbſt eine Aus-

---

„Der Menſch iſt das Schönſte für den Menſchen." (Cic. de nat. D. l. I.) Und dieß iſt kein Zeichen von Beſchränktheit, denn er findet auch andere Weſen außer ſich ſchön; er erfreut ſich auch an der Schönheit der Thiergeſtalten, an der Schönheit der Pflanzenformen, an der Schönheit der Natur überhaupt. Aber nur die abſolute, die vollkommene Geſtalt kann ſich neidlos an den Geſtalten anderer Weſen erfreuen.

zeichnung iſt, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, iſt das Bewußtſein.

Jede Beſchränkung der Vernunft oder überhaupt des Weſens des Menſchen beruht auf einer Täuſchung, einem Irrthum. Wohl kann und ſoll ſelbſt das menſchliche *Individuum* — hierin beſteht ſein Unterſchied von dem thieriſchen — ſich als beſchränkt fühlen und erkennen; aber es kann ſich ſeiner Schranken, ſeiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenſtand iſt, ſei es nun als Gegenſtand des Gefühls, oder des Gewiſſens, oder des denkenden Bewußtſeins. Macht es gleichwohl *ſeine* Schranken zu *Schranken der Gattung*, ſo beruht dieß auf der Täuſchung, daß es ſich für eins mit der Gattung hält — eine Täuſchung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbſtſucht des Individuums aufs innigſte zuſammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich blos als *meine* Schranke weiß, *demüthigt*, *beſchämt* und *beunruhigt* mich. Um mich daher von dieſem Schamgefühl, von dieſer Unruhe zu befreien, mache ich die *Schranken meiner Individualität* zu *Schranken des menſchlichen Weſens* ſelbſt. Was mir unbegreiflich, iſt auch den Andern unbegreiflich; was ſoll ich mich weiter kümmern? es iſt ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an *meinem* Verſtande; es liegt am Verſtande der Gattung ſelbſt. Aber es iſt Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die *Natur* des Menſchen ausmacht, das Weſen der Gattung, welches das *abſolute Weſen* des Individuums iſt, als endlich, als beſchränkt zu beſtimmen. *Jedes Weſen iſt ſich ſelbſt genug.* Kein Weſen kann ſich, d. h. ſeine Weſenheit verneinen; kein Weſen iſt ſich ſelbſt ein beſchränktes. Jedes Weſen iſt vielmehr *in ſich* und *für ſich* unendlich, hat ſeinen Gott, ſein höchſtes Weſen *in ſich ſelbſt*. Jede Schranke eines Weſens exiſtirt nur für ein *andres* Weſen *außer* und *über* ihm. Das Leben der Ephemeren iſt außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Thieren; aber gleichwohl iſt für ſie dieſes kurze Leben

ſo lang, als für Andere ein Leben von Jahren. Das Blatt, auf dem die Raupe lebt, iſt für ſie eine Welt, ein unendlicher Raum.

Was ein Weſen zu dem macht, was es iſt, das iſt eben ſein Talent, ſein Vermögen, ſein Reichthum, ſein Schmuck. Wie wäre es möglich, ſein Sein als Nichtſein, ſeinen Reichthum als Mangel, ſein Talent als Unvermögen wahrzunehmen? Hätten die Pflanzen Augen, Geſchmack und Urtheilskraft — jede Pflanze würde ihre Blume für die ſchönſte erklären; denn ihr Verſtand, ihr Geſchmack würde nicht weiter reichen, als ihre producirende Weſenskraft. Was die producirende Weſenskraft als das Höchſte hervorbrächte, das müßte auch ihr Geſchmack, ihre Urtheilskraft als das Höchſte bekräftigen, anerkennen. Was das Weſen bejaht, kann der Verſtand, der Geſchmack, das Urtheil nicht verneinen; ſonſt wäre der Verſtand, die Urtheilskraft nicht mehr der Verſtand, die Urtheilskraft dieſes beſtimmten, ſondern irgend eines andern Weſens. Das Maß des Weſens iſt auch das Maß des Verſtandes. Iſt das Weſen beſchränkt, ſo iſt auch das Gefühl, auch der Verſtand beſchränkt. Aber einem beſchränkten Weſen iſt ſein beſchränkter Verſtand keine Schranke; es iſt vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demſelben; es empfindet ihn, es lobt und preiſt ihn als eine herrliche, göttliche Kraft; und der beſchränkte Verſtand preiſt ſeinerſeits wieder das beſchränkte Weſen, deſſen Verſtand er iſt. Beide paſſen aufs genauſte zuſammen; wie ſollten ſie mit einander zerfallen können? Der Verſtand iſt der Geſichtskreis eines Weſens. So weit Du ſiehſt, ſo weit erſtreckt ſich Dein Weſen, und umgekehrt. Das Auge des Thieres reicht nicht weiter, als ſein Bedürfniß, und ſein Weſen nicht weiter, als ſein Bedürfniß. Und ſo weit Dein Weſen, ſo weit reicht Dein unbeſchränktes Selbſtgefühl, ſo weit biſt Du Gott. Der Zwieſpalt von Verſtand und Weſen, von Denkkraft und Productionskraft im menſchlichen Bewußtſein iſt einerſeits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andrerſeits nur ein ſcheinbarer. Wer ſeine ſchlechten Gedichte als ſchlecht erkennt, iſt,

weil in ſeiner Erkenntniß, auch in ſeinem Weſen nicht ſo beſchränkt, wie der, welcher ſeine ſchlechten Gedichte in ſeinem Verſtande gutheißt.

Denkſt Du folglich das Unendliche, ſo denkſt und beſtätigſt Du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlſt Du das Unendliche, ſo fühlſt und beſtätigſt Du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens. Der Gegenſtand der Vernunft iſt die ſich gegenſtändliche Vernunft, der Gegenſtand des Gefühls das ſich gegenſtändliche Gefühl. Haſt Du keinen Sinn, kein Gefühl für Muſik, ſo vernimmſt Du auch in der ſchönſten Muſik nicht mehr, als in dem Winde, der vor Deinen Ohren vorbeiſauſt, als in dem Bache, der vor Deinen Füßen vorbeirauſcht. Was ergreift Dich alſo, wenn Dich der Ton ergreift? Was vernimmſt Du in ihm? was anders, als die Stimme Deines eignen Herzens? Darum ſpricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum iſt das Gefühl nur dem Gefühl, d. h. ſich ſelbſt verſtändlich — darum, weil der Gegenſtand des Gefühls ſelbſt nur Gefühl iſt. Die Muſik iſt ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Philoſophie iſt in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft: der Gedanke ſpricht nur zum Gedanken. Der Farbenglanz der Kryſtalle entzückt die Sinne; die Vernunft intereſſiren nur die Geſetze der Kryſtallonomie. Der Vernunft iſt nur das Vernünftige Gegenſtand.*)

Alles daher, was im Sinne der übermenſchlichen Speculation und Religion nur die Bedeutung des Abgeleiteten, des Subjectiven oder Menſchlichen, des Mittels, des Organs hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des Urſprünglichen, des Göttlichen, des Weſens, des Gegenſtandes ſelbſt. Iſt z. B. das Gefühl das weſentliche Organ der Religion, ſo drückt das Weſen Gottes nichts Andres aus, als das Weſen des Gefühls. Der

*) „Der Verſtand iſt allein für Verſtand und was daraus fließt, empfindlich." Reimarus (Wahrh. der natürl. Religion IV. Abth. §. 8).

wahre, aber verborgene Sinn der Rede: „das Gefühl iſt das Organ des Göttlichen,“ lautet: das Gefühl iſt das Nobelſte, Trefflichſte, d. h. Göttliche im Menſchen. Wie könnteſt Du das Göttliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht ſelbſt göttlicher Natur wäre? Das Göttliche wird ja nur durch das Göttliche, „Gott nur durch ſich ſelbſt erkannt.“ Das göttliche Weſen, welches das Gefühl vernimmt, iſt in der That nichts als das von ſich ſelbſt entzückte und bezauberte Weſen des Gefühls — das wonnetrunkene, in ſich ſelige Gefühl.

Es erhellt dieß ſchon daraus, daß da, wo das Gefühl zum Organ des Unendlichen, zum ſubjectiven Weſen der Religion gemacht wird, der Gegenſtand derſelben ſeinen objectiven Werth verliert. So iſt, ſeitdem man das Gefühl zur Hauptſache der Religion gemacht, der ſonſt ſo heilige Glaubensinhalt des Chriſtenthums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenſtand noch Werth eingeräumt, ſo hat er doch dieſen nur um des Gefühls willen, welches ſich vielleicht nur aus zufälligen Gründen mit ihm verknüpft; würde ein anderer Gegenſtand dieſelben Gefühle erregen, ſo wäre er eben ſo willkommen. Der Gegenſtand des Gefühls wird aber eben nur deßwegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das ſubjective Weſen der Religion ausgeſprochen wird, es in der That auch das objective Weſen derſelben iſt, wenn es gleich nicht als ſolches, wenigſtens direct, ausgeſprochen wird. Direct ſage ich; denn indirect wird dieß allerdings dadurch eingeſtanden, daß das Gefühl als ſolches für religiös erklärt, alſo der Unterſchied zwiſchen eigenthümlich religiöſen und irreligiöſen oder wenigſtens nicht religiöſen Gefühlen aufgehoben wird — eine nothwendige Conſequenz von dem Standpunkt, wo nur das Gefühl für das Organ des Göttlichen gilt. Denn warum anders als wegen ſeines Weſens, ſeiner Natur machſt Du das Gefühl zum Organ des unendlichen, des göttlichen Weſens? Iſt aber nicht die Natur des Gefühls überhaupt auch die Natur jedes ſpeciellen

Gefühls, ſein Gegenſtand ſei nun welcher er wolle? Was macht alſo dieſes Gefühl zum religiöſen? der beſtimmte Gegenſtand? Mit nichten, denn dieſer Gegenſtand iſt ſelbſt nur ein religiöſer, wenn er nicht ein Gegenſtand des kalten Verſtandes oder Gedächtniſſes, ſondern des Gefühls iſt. Was alſo? die Natur des Gefühls, an der jedes Gefühl, ohne Unterſchied des Gegenſtandes, Theil hat. Das Gefühl iſt alſo heilig geſprochen, lediglich weil es Gefühl iſt; der Grund ſeiner Religioſität iſt die Natur des Gefühls, liegt in ihm ſelbſt. Iſt aber dadurch nicht das Gefühl als das Abſolute, als das Göttliche ſelbſt ausgeſprochen? Wenn das Gefühl durch ſich ſelbſt gut, religiös, d. h. heilig, göttlich iſt, hat das Gefühl ſeinen Gott nicht in ſich ſelbſt?

Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls feſtſetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willſt, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterſcheiden zwiſchen Deinen individuellen Gefühlen und zwiſchen dem allgemeinen Weſen, der Natur des Gefühls, als abzuſondern das Weſen des Gefühls von den ſtörenden, verunreinigenden Einflüſſen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden iſt? Was Du daher allein vergegenſtändlichen, als das Unendliche ausſprechen, als deſſen Weſen beſtimmen kannſt, das iſt nur die Natur des Gefühls. Du haſt hier keine andere Beſtimmung für Gott als dieſe: Gott iſt das reine, das unbeſchränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier ſetzeſt, iſt ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl iſt atheiſtiſch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenſtand anknüpft; es läugnet einen gegenſtändlichen Gott — es iſt ſich ſelbſt Gott. Die Verneinung des Gefühls nur iſt auf dem Standpunkt des Gefühls die Verneinung Gottes. Du biſt nur zu feige oder zu beſchränkt, um mit Worten einzugeſtehen, was Dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rückſichten, unfähig, die

Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erſchrickſt Du vor dem *religiöſen Atheismus* Deines Herzens und zerſtörſt in dieſem Schrecken die *Einheit* Deines Gefühls *mit ſich ſelbſt*, indem Du Dir ein vom Gefühl unterſchiednes, gegenſtändliches Weſen vorſpiegelſt, und Dich ſo nothwendig wieder zurückwirfſt in die alten Fragen und Zweifel: ob ein Gott iſt oder nicht iſt? — Fragen und Zweifel, die doch da verſchwunden, ja unmöglich ſind, wo das Gefühl als das Weſen der Religion beſtimmt wird. Das Gefühl iſt Deine innigſte und doch zugleich eine von Dir unterſchiedene, unabhängige Macht, es iſt *in* Dir *über* Dir: es iſt Dein eigenſtes Weſen, das Dich aber *als* und *wie* ein *anderes Weſen* ergreift, kurz Dein *Gott* — wie willſt Du alſo von dieſem Weſen in Dir noch ein anderes gegenſtändliches Weſen unterſcheiden? wie über Dein Gefühl hinaus?

Das Gefühl wurde aber hier nur als Beiſpiel hervorgehoben. Dieſelbe Bewandtniß hat es mit jeder andern Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Thätigkeit — der Name iſt gleichgültig — welche man als das *weſentliche Organ* eines Gegenſtandes beſtimmt. Was *ſubjectiv* oder auf Seiten des Menſchen die Bedeutung des Weſens, das hat eben damit auch *objectiv* oder auf Seiten des Gegenſtands die Bedeutung des Weſens. Der Menſch kann nun einmal nicht über ſein *wahres Weſen* hinaus. Wohl mag er ſich vermittelſt der Phantaſie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorſtellen, aber von ſeiner Gattung, ſeinem Weſen kann er nimmermehr abſtrahiren; die Weſensbeſtimmungen, die er dieſen andern Individuen giebt, ſind immer aus ſeinem eignen Weſen geſchöpfte Beſtimmungen — Beſtimmungen, in denen er in Wahrheit nur ſich ſelbſt abbildet und vergegenſtändlicht. Wohl giebt es gewiß noch außer dem Menſchen denkende Weſen auf den Himmelskörpern; aber durch die Annahme ſolcher Weſen verändern wir nicht unſern Standpunkt, — wir bereichern ihn nur quantitativ, nicht qualitativ; denn ſo gut dort dieſelben Geſetze der Bewegung, ſo gut gelten auch dort dieſelben Geſetze des Empfindens und Denkens, wie

hier. Wir beleben auch in der That die Sterne keineswegs dazu, daß dort andere Weſen, als wir, ſondern nur dazu, daß mehr ſolche oder ähnliche Weſen, wie wir, ſind. *)

Zweites Kapitel.

Das Weſen der Religion im Allgemeinen.

Was im Allgemeinen, ſelbſt in Beziehung auf die ſinnlichen Gegenſtände, von dem Verhältniß des Menſchen zum Gegenſtand bisher behauptet wurde, das gilt insbeſondere von dem Verhältniß deſſelben zum religiöſen Gegenſtande.

Im Verhältniß zu den ſinnlichen Gegenſtänden iſt das Bewußtſein des Gegenſtandes wohl unterſcheidbar vom Selbſtbewußtſein; aber bei dem religiöſen Gegenſtand fällt das Bewußtſein mit dem Selbſtbewußtſein unmittelbar zuſammen. Der ſinnliche Gegenſtand iſt außer dem Menſchen da, der religiöſe in ihm, ein ſelbſt innerlicher, — darum ein Gegenſtand, der ihn eben ſo wenig verläßt, als ihn ſein Selbſtbewußtſein, ſein Gewiſſen verläßt, — ein intimer, ja der allerintimſte, der allernächſte Gegenſtand. „Gott, ſagt z. B. Auguſtin, iſt uns näher, verwandter und daher auch leichter erkennbar, als die ſinnlichen, körperlichen Dinge." **) Der ſinnliche Gegenſtand iſt an ſich ein gleichgültiger, unabhängig von der Geſinnung, von der Urtheilskraft; der Gegenſtand der Religion aber iſt ein auserleſener Gegenſtand:

*) So ſagt z. B. Chriſt. Huygens in ſeinem Cosmotheoros l. I: „Es iſt wahrſcheinlich, daß ſich das Vergnügen der Muſik und Mathematik nicht auf uns Menſchen allein beſchränkt, ſondern auf noch mehrere Weſen ſich erſtreckt." Das heißt eben: die Qualität iſt gleich; derſelbe Sinn für Muſik, für Wiſſenſchaft; nur die Zahl der Genießenden ſoll unbeſchränkt ſein.

**) De Genesi ad litteram l. V. c. 16.

das vorzüglichſte, das erſte, das höchſte Weſen; er ſetzt weſentlich ein *kritiſches Urtheil* voraus, den *Unterſchied* zwiſchen dem Göttlichen und Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und Nichtanbetungswürdigen.*) Und hier gilt daher *ohne alle Einſchränkung* der Satz: der Gegenſtand des Menſchen iſt nichts Andres als ſein *gegenſtändliches Weſen* ſelbſt. Wie der Menſch denkt, wie er geſinnt iſt, ſo iſt ſein Gott: ſo viel Werth der Menſch hat, ſo viel Werth und nicht mehr hat ſein Gott. *Das Bewußtſein Gottes iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen, die Erkenntniß Gottes die Selbſterkenntniß des Menſchen.* Aus ſeinem Gotte erkennſt Du den Menſchen, und wiederum aus dem Menſchen ſeinen Gott; beides iſt eins. Was dem Menſchen Gott iſt, das iſt ſein Geiſt, ſeine Seele, und was des *Menſchen Geiſt, ſeine Seele, ſein Herz, das iſt ſein Gott*: Gott iſt das *offenbare Innere*, das *ausgeſprochne Selbſt* des Menſchen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menſchen, das Eingeſtändniß ſeiner innerſten Gedanken, das *öffentliche Bekenntniß ſeiner Liebesgeheimniſſe.*

Wenn aber die Religion, das Bewußtſein Gottes, als das Selbſtbewußtſein des Menſchen bezeichnet wird, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre der religiöſe Menſch ſich direct bewußt, daß ſein Bewußtſein von Gott das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens iſt, denn der Mangel dieſes Bewußtſeins begründet eben das eigenthümliche Weſen der Religion. Um dieſen Mißverſtand zu beſeitigen, iſt es beſſer zu ſagen: die Religion iſt das erſte und zwar *indirecte Selbſtbewußtſein* des Menſchen. Die Religion geht daher überall der Philoſophie voran, wie in der Geſchichte der Menſchheit, ſo auch in der Geſchichte der Einzelnen. Der Menſch verlegt ſein Weſen zuerſt *außer* ſich, ehe er es in ſich findet. Das eigne Weſen iſt ihm zuerſt als ein

*) Ihr bedenkt nicht, ſagt Minucius Felix in ſeinem Octavian Kap. 24 zu den Heiden, daß man Gott eher *kennen*, als *verehren* muß.

andres Weſen Gegenſtand. Die Religion iſt das kindliche Weſen der Menſchheit; aber das Kind ſieht ſein Weſen, den Menſchen außer ſich, — als Kind iſt der Menſch ſich als ein andrer Menſch Gegenſtand. Der geſchichtliche Fortgang in den Religionen beſteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, jetzt als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeſchaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menſchliches erkannt wird. Die frühere Religion iſt der ſpätern Götzendienſt: der Menſch hat ſein eignes Weſen angebetet. Der Menſch hat ſich vergegenſtändlicht, aber den Gegenſtand nicht als ſein Weſen erkannt; die ſpätere Religion thut dieſen Schritt; jeder Fortſchritt in der Religion iſt daher eine tiefere Selbſterkenntniß. Aber jede beſtimmte Religion, die ihre ältern Schweſtern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt ſich ſelbſt — und zwar nothwendig, ſonſt wäre ſie nicht mehr Religion — von dem Schickſal, dem allgemeinen Weſen der Religion aus; ſie ſchiebt nur auf die andern Religionen, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt iſt. Weil ſie einen andern Gegenſtand, einen andern Inhalt hat, weil ſie über den Inhalt der frühern ſich erhoben, wähnt ſie ſich erhaben über die nothwendigen und ewigen Geſetze, die das Weſen der Religion begründen, wähnt ſie, daß ihr Gegenſtand, ihr Inhalt ein übermenſchlicher ſei. Aber dafür durchſchaut das ihr ſelbſt verborgne Weſen der Religion der Denker, dem die Religion Gegenſtand iſt, was ſich ſelbſt die Religion nicht ſein kann. Und unſre Aufgabe iſt es eben, nachzuweiſen, daß der Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen ein illuſoriſcher, d. h. daß er nichts Andres iſt als der Gegenſatz zwiſchen dem menſchlichen Weſen und dem menſchlichen Individuum, daß folglich auch der Gegenſtand und Inhalt der chriſtlichen Religion ein durchaus menſchlicher iſt.

Die Religion, wenigſtens die chriſtliche, iſt das Verhalten des Menſchen zu ſich ſelbſt, oder richtiger: zu ſeinem Weſen, aber das Verhalten zu ſeinem Weſen als zu einem andern Weſen. Das

göttliche Weſen iſt nichts Andres als das menſchliche Weſen oder beſſer: das Weſen des Menſchen, abgeſondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menſchen, vergegenſtändlicht, d. h. angeſchaut und verehrt als ein andres, von ihm unterſchiednes, eignes Weſen — alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind darum Beſtimmungen des menſchlichen Weſens. *)

In Beziehung auf die Prädicate, d. h. die Eigenſchaften oder Beſtimmungen Gottes wird dieß denn auch ohne Anſtand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das Subject, d. h. das Grundweſen dieſer Prädicate. Die Verneinung des Subjects gilt für Irreligioſität, für Atheismus, nicht aber die Verneinung der Prädicate. Aber was keine Beſtimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Daſein für mich. Alle Beſtimmungen aufheben, iſt ſo viel als das Weſen ſelbſt aufheben. Ein beſtimmungsloſes Weſen iſt ein ungegenſtändliches Weſen, ein ungegenſtändliches ein nichtiges Weſen. Wo daher der Menſch alle Beſtimmungen von Gott entfernt, da iſt ihm Gott nur noch ein negatives, d. h. nichtiges Weſen. Dem wahrhaft religiöſen Menſchen iſt Gott kein beſtimmungsloſes Weſen, weil er ihm ein gewiſſes, wirkliches Weſen iſt. Die Beſtimmungsloſigkeit und die mit ihr identiſche Unerkennbarkeit Gottes iſt daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Product der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich beſtimmt wird und beſtimmt

*) „Die Vollkommenheiten Gottes ſind die Vollkommenheiten unſrer Seelen, allein er beſitzt ſie unumſchränkt .... Wir beſitzen einiges Vermögen, einige Erkenntniß, einige Güte, allein dieſes alles iſt in Gott vollkommen." Leibnitz. (Theod. Préface.) „Alles, wodurch ſich die menſchliche Seele auszeichnet, iſt auch dem göttlichen Weſen eigen. Alles was von Gott ausgeſchloſſen iſt, gehört auch nicht zur Weſensbeſtimmung der Seele." S. Gregorius Nyſſ. (de anima Lips. 1837. p. 42.) „Unter allen Wiſſenſchaften iſt daher die herrlichſte und wichtigſte die Selbſterkenntniß, denn wenn einer ſich ſelbſt kennt, ſo wird er auch Gott erkennen." Clemens Alex. (Paedag. l. III. c. 1.)

werden kann, wo dem Menſchen der ſinnliche Genuß, oder das religiöſe Gefühl, oder die äſthetiſche Anſchauung, oder die moraliſche Geſinnung für das Abſolute, das Wahre gilt: ſo kann nur da die Unerkennbarkeit oder Unbeſtimmbarkeit Gottes als ein Dogma ausgeſprochen und feſtgeſetzt werden, wo dieſer Gegenſtand kein Intereſſe mehr für die Erkenntniß hat, wo die Wirklichkeit allein den Menſchen in Anſpruch nimmt, das Wirkliche allein für ihn die Bedeutung des weſentlichen, des abſoluten, göttlichen Gegenſtandes hat, aber doch zugleich noch im Widerſpruch mit dieſer rein weltlichen Richtung ein alter Reſt von Religioſität vorhanden iſt. Der Menſch entſchuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor ſeinem noch übriggebliebenen religiöſen Gewiſſen ſeine Gottvergeſſenheit, ſein Verlorenſein in die Welt; er verneint Gott praktiſch, durch die That, — all ſein Sinnen und Denken hat die Welt inne — aber er verneint ihn nicht theoretiſch; er greift ſeine Exiſtenz nicht an; er läßt ihn beſtehen. Allein dieſe Exiſtenz tangirt und incommodirt ihn nicht; ſie iſt eine nur negative Exiſtenz, eine Exiſtenz ohne Exiſtenz, eine ſich ſelbſt widerſprechende Exiſtenz, — ein Sein, das ſeinen Wirkungen nach nicht unterſcheidbar vom Nichtſein iſt. Die Verneinung beſtimmter, poſitiver Prädicate des göttlichen Weſen iſt nichts Andres als eine Verneinung der Religion, welche aber noch einen Schein von Religion für ſich hat, ſo daß ſie nicht als Verneinung erkannt wird, — nichts Andres als ein ſubtiler, verſchlagener Atheismus. Die angeblich religiöſe Scheu, Gott durch beſtimmte Prädicate zu verendlichen, iſt nur der irreligiöſe Wunſch, von Gott nichts mehr wiſſen zu wollen, Gott ſich aus dem Sinne zu ſchlagen. Wer ſich ſcheut, endlich zu ſein, ſcheut ſich zu exiſtiren. Alle reale Exiſtenz, d. h. alle Exiſtenz, die wirklich Exiſtenz iſt, die iſt qualitative, beſtimmte Exiſtenz. Wer ernſtlich, wirklich, wahrhaft an die Exiſtenz Gottes glaubt, der ſtößt ſich nicht an den ſelbſt derb ſinnlichen Eigenſchaften Gottes. Wer nicht durch ſeine Exiſtenz beleidigen, wer nicht derb ſein will, der verzichte auf die Exiſtenz. Ein

Gott, der ſich durch die Beſtimmtheit beleidigt fühlt, hat nicht den Muth und nicht die Kraft zu exiſtiren. Die Qualität iſt das Feuer, der Sauerſtoff, das Salz der Exiſtenz. Eine Exiſtenz überhaupt, eine Exiſtenz ohne Qualität iſt eine geſchmackloſe, eine abgeſchmackte Exiſtenz. In Gott iſt aber nicht mehr, als in der Religion iſt. Nur da, wo der Menſch den Geſchmack an der Religion verliert, die Religion ſelbſt alſo geſchmacklos wird, nur da wird daher auch die Exiſtenz Gottes zu einer abgeſchmackten Exiſtenz.

Es giebt übrigens noch eine gelindere Weiſe der Verneinung der göttlichen Prädicate als die directe, eben bezeichnete. Man giebt zu, daß die Prädicate des göttlichen Weſens endliche, insbeſondre menſchliche Beſtimmungen ſind; aber man verwirft ihre Verwerfung; man nimmt ſie ſogar in Schutz, weil es dem Menſchen nothwendig ſei, ſich beſtimmte Vorſtellungen von Gott zu machen, und weil er nun einmal Menſch ſei, ſo könne er ſich auch keine andern als eben menſchliche Vorſtellungen von ihm machen. In Beziehung auf Gott, ſagt man, ſind dieſe Beſtimmungen freilich ohne Bedeutung, aber für mich kann er, weil und wenn er für mich ſein ſoll, nicht anders erſcheinen als ſo, wie er mir erſcheint, nämlich als ein menſchliches oder doch menſchenähnliches Weſen. Allein dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem, was Gott an ſich, und dem, was er für mich iſt, zerſtört den Frieden der Religion, und iſt überdem an ſich ſelbſt eine grund- und haltloſe Diſtinction. Ich kann gar nicht wiſſen, ob Gott etwas Andres an ſich oder für ſich iſt, als er für mich iſt; wie er für mich iſt, ſo iſt er Alles für mich. Für mich liegt eben in dieſen Beſtimmungen, unter welchen er für mich iſt, ſein Anſichſelbſtſein, ſein Weſen ſelbſt; er iſt für mich ſo, wie er für mich nur immer ſein kann. Der religiöſe Menſch iſt in dem, was Gott in Bezug auf ihn iſt — von einer andern Beziehung weiß er nichts — vollkommen befriedigt, denn Gott iſt ihm, was er dem Menſchen überhaupt ſein kann. In jener Unterſcheidung ſetzt ſich der Menſch über ſich ſelbſt, d. h. über ſein Weſen, ſein abſolutes Maß

hinweg, aber dieſe Hinwegſetzung iſt nur eine Illuſion. Den Unterſchied nämlich zwiſchen dem Gegenſtande, wie er an ſich, und dem Gegenſtand, wie er für mich iſt, kann ich nur da machen, wo ein Gegenſtand mir *wirklich anders* erſcheinen *kann*, als er erſcheint; aber nicht, wo er mir *ſo* erſcheint, wie er mir nach meinem *abſoluten Maße* erſcheint, wie er mir erſcheinen *muß*. Wohl kann meine Vorſtellung eine ſubjective ſein, d. h. eine ſolche, an welche die *Gattung* nicht gebunden iſt. Aber wenn meine Vorſtellung dem Maße der Gattung entſpricht, ſo fällt die Unterſcheidung zwiſchen Anſichſein und Fürmichſein weg; denn dieſe Vorſtellung iſt ſelbſt eine *abſolute*. Das Maß der Gattung iſt das *abſolute* Maß, Geſetz und Kriterium des Menſchen. Aber die Religion hat eben die Ueberzeugung, daß ihre Vorſtellungen, ihre Beſtimmungen von Gott ſolche ſind, die jeder Menſch haben *ſoll* und haben *muß*, wenn er die *wahren* haben will, daß ſie die nothwendigen Vorſtellungen der menſchlichen Natur, ja, die objectiven, die gottgemäßen Vorſtellungen ſind. Jeder Religion ſind die Götter der andern Religionen nur Vorſtellungen von *Gott*, aber *die* Vorſtellung, die *ſie* von Gott hat, iſt ihr Gott ſelbſt, Gott, wie ſie ihn vorſtellt, der ächte, wahre Gott, Gott, wie er an *ſich* iſt. Die Religion begnügt ſich nur mit einem *ganzen*, *rückhaltsloſen* Gott; ſie will nicht eine bloße Erſcheinung von Gott; *ſie will Gott ſelbſt*, *Gott in Perſon*. Die Religion giebt *ſich ſelbſt* auf, wenn ſie das *Weſen* Gottes aufgiebt; ſie iſt keine Wahrheit mehr, wo ſie auf den Beſitz des wahren Gottes verzichtet. Der Skepticismus iſt der Erzfeind der Religion. Aber die Unterſcheidung zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung, zwiſchen Gott an ſich und Gott für mich iſt eine ſkeptiſche, alſo irreligiöſe Unterſcheidung.

Was dem Menſchen die Bedeutung des *Anſichſeienden* hat, was ihm das *höchſte* Weſen iſt, das, worüber er *nichts Höheres* ſich vorſtellen kann, dieſes iſt ihm eben das *göttliche* Weſen. Wie könnte er alſo bei dieſem Gegenſtande noch fragen, was er *an ſich* ſei?

Digitized by Google

Wenn Gott dem Vogel Gegenſtand wäre, ſo wäre er ihm nur als ein geflügeltes Weſen Gegenſtand: der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres, als das Geflügeltſein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieſer Vogel urtheilte: mir erſcheint Gott als ein Vogel, aber was er an ſich iſt, weiß ich nicht. Das höchſte Weſen iſt dem Vogel eben das Weſen des Vogels. Nimmſt Du ihm die Vorſtellung vom *Weſen des Vogels*, ſo nimmſt Du ihm die *Vorſtellung des höchſten Weſens*. Wie könnte er alſo fragen, ob Gott *an ſich* geflügelt ſei? Fragen, ob Gott an ſich ſo iſt, wie er für mich iſt, heißt fragen, ob Gott *Gott* iſt, heißt über ſeinen Gott ſich erheben, gegen ihn ſich empören.

Wo ſich daher einmal *das* Bewußtſein des Menſchen bemächtigt, daß die religiöſen Prädicate nur Anthropomorphismen, d. h. menſchliche Vorſtellungen ſind, da hat ſich ſchon der *Zweifel*, der **Unglaube** des Glaubens bemächtigt. Und es iſt nur die Inconſequenz der Herzensfeigheit und der Verſtandesſchwäche, die von dieſem Bewußtſein aus nicht bis zur förmlichen Verneinung der Prädicate und von dieſer bis zur Verneinung des zu Grunde liegenden Weſens fortgeht. Bezweifelſt Du die gegenſtändliche Wahrheit der Prädicate, ſo mußt Du auch die *gegenſtändliche Wahrheit* des *Subjects* dieſer Prädicate in Zweifel ziehen. Sind Deine Prädicate Anthropomorphismen, ſo iſt auch das Subject derſelben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Perſönlichkeit menſchliche Beſtimmungen, ſo iſt auch das Grundweſen derſelben, welches Du ihnen vorausſetzeſt, auch die *Exiſtenz* Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott iſt, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menſchliche Vorausſetzung. Woher weißt Du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menſchlichen Vorſtellungsweiſe iſt? Höhere Weſen — und Du nimmſt ja deren an — ſind vielleicht ſo ſelig in ſich ſelbſt, ſo einig mit ſich, daß ſie ſich nicht mehr in der Spannung zwiſchen ſich und einem höhern Weſen befinden. Gott zu wiſſen und nicht ſelbſt Gott zu ſein, Seligkeit zu

kennen und nicht ſelbſt zu genießen, das iſt ein Zwieſpalt, ein Unglück.*) Höhere Weſen wiſſen nichts von dieſem Unglück; ſie haben keine Vorſtellung von dem, was ſie *nicht* ſind.

Du glaubſt an die Liebe als eine göttliche Eigenſchaft, weil Du ſelbſt liebſt, Du glaubſt, daß Gott ein weiſes, ein gütiges Weſen iſt, weil Du nichts Beſſeres von Dir kennſt, als Güte und Verſtand, und Du glaubſt, daß Gott exiſtirt, daß er alſo Subject oder Weſen iſt — was exiſtirt, iſt Weſen, werde es nun als Subſtanz oder Perſon oder ſonſtwie beſtimmt und bezeichnet — weil Du ſelbſt exiſtirſt, ſelbſt Weſen biſt. Du kennſt kein höheres menſchliches Gut, als zu lieben, als gut und weiſe zu ſein, und eben ſo kennſt Du kein höheres Glück, als überhaupt zu exiſtiren, Weſen zu ſein; denn das Bewußtſein alles Guten, alles Glückes iſt Dir an das Bewußtſein des Weſenſeins, der Exiſtenz gebunden. Gott iſt Dir ein Exiſtirendes, ein Weſen aus demſelben Grunde, aus welchem er Dir ein weiſes, ein ſeliges, ein gütiges Weſen iſt. Der Unterſchied zwiſchen den göttlichen Eigenſchaften und dem göttlichen Weſen iſt nur dieſer, daß Dir das Weſen, die Exiſtenz *nicht* als ein Anthropomorphismus *erſcheint*, weil in dieſem Deinem *Weſenſein* die *Nothwendigkeit* liegt, daß Dir Gott ein Exiſtirendes, ein Weſen iſt, die Eigenſchaften dagegen als Anthropomorphismen *erſcheinen*, weil die Nothwendigkeit derſelben, die Nothwendigkeit, daß Gott weiſe, gut, gerecht u. ſ. w. iſt, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menſchen identiſche, ſondern durch ſein Selbſtbewußtſein, die Thätigkeit des Denkens vermittelte Nothwendigkeit iſt. Subject, Weſen bin ich, ich exiſtire,

*) Im Jenſeits hebt ſich daher auch dieſer Zwieſpalt zwiſchen Gott und Menſch auf. Im Jenſeits iſt der Menſch nicht mehr Menſch — höchſtens nur der Einbildung nach — er hat keinen eignen, vom göttlichen Willen unterſchiednen Willen, folglich auch — denn was iſt ein Weſen ohne Willen? — kein eignes Weſen mehr; er iſt eins mit Gott; es verſchwindet alſo im Jenſeits der Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch. Aber dort, wo *nur* Gott, iſt *kein* Gott mehr. Wo kein Gegenſatz der Majeſtät, iſt auch keine Majeſtät.

ich mag weiſe oder unweiſe, gut oder ſchlecht ſein. Exiſtiren iſt dem Menſchen das Erſte, das Grundweſen in ſeiner Vorſtellung, die Vorausſetzung der Prädicate. Die Prädicate giebt er daher frei, aber die Exiſtenz Gottes iſt ihm eine ausgemachte, unantaſtbare, abſolut gewiſſe, gegenſtändliche Wahrheit. Aber gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nur ein ſcheinbarer. Die Nothwendigkeit des Subjects liegt nur in der Nothwendigkeit des Prädicats. Du biſt Weſen nur als menſchliches Weſen; die Gewißheit und Realität Deiner Exiſtenz liegt nur in der Gewißheit und Realität Deiner menſchlichen Eigenſchaften. Was das Subject iſt, das liegt nur im Prädicat; das Prädicat iſt die Wahrheit des Subjects; das Subject nur das perſonificirte, das exiſtirende Prädicat. Subject und Prädicat unterſcheiden ſich nur wie Exiſtenz und Weſen. Die Verneinung der Prädicate iſt daher die Verneinung des Subjects. Was bleibt Dir vom menſchlichen Weſen übrig, wenn Du ihm die menſchlichen Eigenſchaften nimmſt? Selbſt in der Sprache des gemeinen Lebens ſetzt man die göttlichen Eigenſchaften: die Vorſehung, die Weisheit, die Allmacht ſtatt des göttlichen Weſens.

Die Gewißheit der Exiſtenz Gottes, von welcher man geſagt hat, daß ſie dem Menſchen ſo gewiß, ja gewiſſer als die eigne Exiſtenz ſei, hängt daher nur ab von der Gewißheit der Qualität Gottes — ſie iſt keine unmittelbare Gewißheit. Dem Chriſten iſt nur die Exiſtenz des chriſtlichen, dem Heiden die Exiſtenz des heidniſchen Gottes eine Gewißheit. Der Heide bezweifelte nicht die Exiſtenz Jupiters, weil er an dem Weſen Jupiters keinen Anſtoß nahm, weil er ſich Gott in keiner andern Qualität vorſtellen konnte, weil ihm dieſe Qualität eine Gewißheit, eine göttliche Wahrheit war. Die Wahrheit des Prädicats iſt allein die Bürgſchaft der Exiſtenz.

Was der Menſch als Wahres, ſtellt er unmittelbar als Wirkliches vor, weil ihm urſprünglich nur wahr iſt, was wirklich iſt, — wahr im Gegenſatz zum nur Vorgeſtellten, Erträumten, Eingebildeten.

Der Begriff des Seins, der Exiſtenz iſt der erſte, urſprüngliche Begriff der Wahrheit. Oder: urſprünglich macht der Menſch die Wahrheit von der Exiſtenz, ſpäter erſt die Exiſtenz von der Wahrheit abhängig. Gott nun iſt das Weſen des Menſchen, angeſchaut als höchſte Wahrheit; Gott aber, oder, was eins iſt, die Religion ſo verſchieden, als verſchieden die Beſtimmtheit iſt, in welcher der Menſch dieſes ſein Weſen erfaßt, als höchſtes Weſen anſchaut. Dieſe Beſtimmtheit daher, in welcher der Menſch Gott denkt, iſt ihm die Wahrheit und eben deßwegen zugleich die höchſte Exiſtenz, oder vielmehr ſchlechtweg die Exiſtenz; denn nur die höchſte Exiſtenz iſt eigentlich erſt Exiſtenz und verdient dieſen Namen. Gott iſt darum aus demſelben Grunde ein exiſtirendes, wirkliches Weſen, aus welchem er dieſes beſtimmte Weſen iſt; denn die Qualität oder Beſtimmtheit Gottes iſt nichts Andres als die weſentliche Qualität des Menſchen ſelbſt, der beſtimmte Menſch iſt aber nur, was er iſt, hat nur ſeine Exiſtenz, ſeine Wirklichkeit in ſeiner Beſtimmtheit. Dem Griechen kann man nicht die griechiſchen Eigenſchaften nehmen, ohne ihm ſeine Exiſtenz zu nehmen. Allerdings iſt daher für eine beſtimmte Religion, alſo relativ die Gewißheit von der Exiſtenz Gottes eine unmittelbare; denn ſo unwillkührlich, ſo nothwendig der Grieche Grieche war, ſo nothwendig waren ſeine Götter griechiſche Weſen, ſo nothwendig wirklich exiſtirende Weſen. Die Religion iſt die mit dem Weſen des Menſchen identiſche Anſchauung vom Weſen der Welt und des Menſchen. Der Menſch ſteht aber nicht über ſeiner weſentlichen Anſchauung, ſondern ſie ſteht über ihm; ſie beſeelt, beſtimmt, beherrſcht ihn. Die Nothwendigkeit eines Beweiſes, einer Vermittlung des Weſens oder der Qualität mit der Exiſtenz, die Möglichkeit eines Zweifels fällt ſomit weg. Nur, was ich von meinem Weſen abſondere, iſt mir etwas Bezweifelbares. Wie könnte ich alſo den Gott bezweifeln, der mein Weſen iſt? Meinen Gott bezweifeln, heißt mich ſelbſt bezweifeln. Nur da, wo Gott abſtract gedacht wird, ſeine Prädicate durch philoſophiſche

Abſtraction vermittelte ſind, entſteht die Unterſcheidung oder Trennung zwiſchen Subject und Prädicat, Exiſtenz und Weſen, — entſteht der *Schein*, daß die Exiſtenz oder das Subject etwas *Andres* iſt, als das Prädicat, etwas Unmittelbares, Unbezweifelbares im Unterſchiede von dem bezweifelbaren Prädicat. Aber es iſt nur ein Schein. Ein Gott, der *abſtracte Prädicate*, hat auch eine *abſtracte Exiſtenz*. *Die Exiſtenz, das Sein iſt ſo verſchieden, als die Qualität verſchieden iſt.*

Die Identität des Subjects und Prädicats erhellt am deutlichſten aus dem Entwicklungsgange der Religion, welcher identiſch mit dem Entwicklungsgange der menſchlichen Cultur. So lange dem Menſchen das Prädicat eines bloßen Naturmenſchen zukommt, ſo lange iſt auch ſein Gott ein bloßer Naturgott. Wo ſich der Menſch in Häuſer, da ſchließt er auch ſeine Götter in Tempel ein. Der Tempel iſt nur eine Erſcheinung von dem Werthe, welchen der Menſch auf ſchöne Gebäude legt. Die Tempel zu Ehren der Religion ſind in Wahrheit Tempel zu *Ehren der Baukunſt*. Mit der Erhebung des Menſchen aus dem Zuſtande der Rohheit und Wildheit zur Cultur, mit der Unterſcheidung zwiſchen dem, was ſich für den Menſchen ſchickt und nicht ſchickt, entſteht auch gleichzeitig der Unterſchied zwiſchen dem, *was ſich für Gott ſchickt und nicht ſchickt*. Gott iſt der Begriff der Majeſtät, der höchſten Würde, das religiöſe Gefühl das höchſte Schicklichkeitsgefühl. Erſt die ſpätern gebildeten Künſtler Griechenlands verkörperten in den Götterſtatuen die Begriffe der Würde, der Seelengröße, der unbewegten Ruhe und Heiterkeit. Aber warum waren ihnen dieſe Eigenſchaften Attribute, Prädicate Gottes? weil ſie *für ſich ſelbſt* ihnen für *Gottheiten* galten. Warum ſchloſſen ſie alle widrigen und niedrigen Gemüthsaffecte aus? eben weil ſie dieſelben als etwas Unſchickliches, Unwürdiges, Unmenſchliches, folglich Ungöttliches erkannten. Die Homeriſchen Götter eſſen und trinken, — das heißt: Eſſen und Trinken iſt ein göttlicher Genuß. Körperſtärke iſt eine Eigenſchaft der Homeri-

ſchen Götter: Zeus iſt der ſtärkſte der Götter. Warum? weil die Körperſtärke an und für ſich ſelbſt für etwas Herrliches, Göttliches galt. Die Tugend des Kriegers war den alten Deutſchen die höchſte Tugend; dafür war aber auch ihr höchſter Gott der Kriegsgott: Odin — der Krieg „das Urgeſetz oder älteſte Geſetz". Nicht die Eigenſchaft der Gottheit, ſondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenſchaft iſt das erſte wahre göttliche Weſen. Alſo das, was der Theologie und Philoſophie bisher für Gott, für das Abſolute, Weſenhafte galt, das iſt nicht Gott; das aber, was ihr nicht für Gott galt, das gerade iſt Gott — d. i. die Eigenſchaft, die Qualität, die Beſtimmtheit, die Wirklichkeit überhaupt. Ein wahrer Atheiſt, d. h. ein Atheiſt im gewöhnlichen Sinne, iſt daher auch nur Der, welchem die Prädicate des göttlichen Weſens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts ſind, aber nicht Der, welchem nur das Subject dieſer Prädicate Nichts iſt. Und keineswegs iſt die Verneinung des Subjects auch nothwendig zugleich die Verneinung der Prädicate an ſich ſelbſt. Die Prädicate haben eine eigne, ſelbſtſtändige Bedeutung; ſie bringen durch ihren Inhalt dem Menſchen ihre Anerkennung auf; ſie erweiſen ſich ihm unmittelbar durch ſich ſelbſt als wahr; ſie bethätigen, bezeugen ſich ſelbſt. Güte, Gerechtigkeit, Weisheit ſind dadurch keine Chimären, daß die Exiſtenz Gottes eine Chimäre, noch dadurch Wahrheiten, daß dieſe eine Wahrheit iſt. Der Begriff Gottes iſt abhängig vom Begriffe der Gerechtigkeit, der Güte, der Weisheit, — ein Gott, der nicht gütig, nicht gerecht, nicht weiſe, iſt kein Gott, — aber nicht umgekehrt. Eine Qualität iſt nicht dadurch göttlich, daß ſie Gott hat, ſondern Gott hat ſie, weil ſie an und für ſich ſelbſt göttlich iſt, weil Gott ohne ſie ein mangelhaftes Weſen iſt. Die Gerechtigkeit, die Weisheit, überhaupt jede Beſtimmung, welche die Gottheit Gottes ausmacht, wird durch ſich ſelbſt beſtimmt und erkannt, Gott aber durch die Beſtimmung, die Qualität; nur in dem Falle, daß ich Gott und die Gerechtigkeit als Daſſelbe, Gott unmittelbar als die

Wirklichkeit der Idee der Gerechtigkeit oder irgend einer andern Qualität denke, beſtimme ich Gott durch ſich ſelbſt. Wenn aber Gott als Subject das Beſtimmte, die Qualität, das Prädicat aber das Beſtimmende iſt, ſo gebührt ja in Wahrheit dem Prädicat, nicht dem Subject der Rang des erſten Weſens, der Rang der Gottheit.

Erſt wenn mehrere und zwar widerſprechende Eigenſchaften zu einem Weſen vereinigt werden und dieſes Weſen als ein perſönliches erfaßt, die Perſönlichkeit alſo beſonders hervorgehoben wird, erſt da vergißt man den Urſprung der Religion, vergißt man, daß, was in der Vorſtellung der Reflexion ein vom Subject unterſcheidbares oder abtrennbares Prädicat iſt, urſprünglich das wahre Subject war. So vergötterten die Römer und Griechen Accidenzen als Subſtanzen, Tugenden, Gemüthszuſtände, Affecte als ſelbſtſtändige Weſen. Der Menſch, insbeſondre der religiöſe, iſt ſich das Maß aller Dinge, aller Wirklichkeit. Was nur immer dem Menſchen imponirt, was nur immer einen beſondern Eindruck auf ſein Gemüth macht — es ſei auch nur ein ſonderbarer, unerklärlicher Schall oder Ton — verſelbſtſtändigt er als ein beſondres, als ein göttliches Weſen. Die Religion umfaßt alle Gegenſtände der Welt; Alles, was nur immer iſt, war Gegenſtand religiöſer Verehrung; im Weſen und Bewußtſein der Religion iſt nichts Anderes, als was überhaupt im Weſen und im Bewußtſein des Menſchen von ſich und von der Welt liegt. Die Religion hat keinen eignen, beſondern Inhalt. Selbſt die Affecte der Furcht und des Schreckens hatten in Rom ihre Tempel. Auch die Chriſten machten Gemüthserſcheinungen zu Weſen, ihre Gefühle zu Qualitäten der Dinge, die ſie beherrſchenden Affecte zu weltbeherrſchenden Mächten, kurz Eigenſchaften ihres eignen, ſei es nun bekannten oder unbekannten Weſens zu für ſich ſelbſt beſtehenden Weſen. Teufel, Kobolde, Hexen, Geſpenſter, Engel waren heilige Wahrheiten, ſo lange das religiöſe Gemüth ungebrochen, ungetheilt die Menſchheit beherrſchte.

Um ſich die Einheit der göttlichen und menſchlichen Prädicate, damit die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens aus dem Sinne zu ſchlagen, hilft man ſich mit der Vorſtellung, daß Gott als das unendliche Weſen eine unendliche Fülle von verſchiedenen Prädicaten ſei, von welchen wir hier nur einige und zwar die uns analogen oder ähnlichen, die andern aber, welchen zu Folge alſo Gott auch ein ganz andres Weſen ſei, als ein menſchliches oder menſchenähnliches, erſt in der Zukunft, d. h. im Jenſeits erkennen. Allein eine unendliche Fülle oder Menge von Prädicaten, die wirklich verſchieden ſind, ſo verſchieden, daß nicht mit dem einen unmittelbar auch das andere erkannt und geſetzt wird, verwirklicht und bewährt ſich nur in einer unendlichen Fülle oder Menge verſchiedener Weſen oder Individuen. So iſt das menſchliche Weſen ein unendlicher Reichthum von verſchiedenen Prädicaten, aber eben deßwegen ein unendlicher Reichthum von verſchiedenen Individuen. Jeder neue Menſch iſt gleichſam ein neues Prädicat, ein neus Talent der Menſchheit. So viele Menſchen ſind, ſo viel Kräfte, ſo viel Eigenſchaften hat die Menſchheit. Dieſelbe Kraft, die in Allen, iſt wohl in jedem Einzelnen, aber doch ſo beſtimmt und geartet, daß ſie als eine eigne, eine neue Kraft erſcheint. Das Geheimniß der unerſchöpflichen Fülle der göttlichen Beſtimmungen iſt daher nichts Andres als das Geheimniß des menſchlichen als eines unendlich verſchiedenartigen, unendlich beſtimmbaren, aber eben deßwegen ſinnlichen Weſens. Nur in der Sinnlichkeit, nur in Raum und Zeit hat ein unendliches, ein wirklich unendliches, beſtimmungsreiches Weſen Platz. Wo wahrhaft verſchiedene Prädicate, ſind verſchiedene Zeiten. Dieſer Menſch iſt ein ausgezeichneter Muſiker, ein ausgezeichneter Schriftſteller, ein ausgezeichneter Arzt; aber er kann nicht zu gleicher Zeit muſiciren, ſchriftſtellern und curiren. Nicht die Hegel'ſche Dialektik — die Zeit iſt das Mittel, Gegenſätze, Widerſprüche in einem und demſelben Weſen zu vereinigen. Aber mit dem Begriffe Gottes verbunden, unterſchieden und abgetrennt

vom Weſen des Menſchen, iſt die unendliche Vielheit verſchiedener Prädicate eine Vorſtellung ohne Realität, — eine bloße Phantaſie — die Vorſtellung der Sinnlichkeit, aber ohne die weſentlichen Bedingungen, ohne die Wahrheit der Sinnlichkeit — eine Vorſtellung, die mit dem göttlichen Weſen als einem geiſtigen, d. i. abſtracten, einfachen, einzigen Weſen in directem Widerſpruch ſteht; denn die Prädicate Gottes ſind gerade von dieſer Beſchaffenheit, daß ich mit dem einen auch alle andern zugleich habe, weil kein wirklicher Unterſchied zwiſchen ihnen ſtattfindet. Habe ich daher in den gegenwärtigen Prädicaten nicht die zukünftigen, in dem gegenwärtigen Gott nicht den zukünftigen, ſo habe ich auch in dem zukünftigen Gott nicht den gegenwärtigen, ſondern zwei verſchiedene Weſen.*) Aber dieſe Verſchiedenheit eben widerſpricht der Einzigkeit, Einheit und Einfachheit Gottes. Warum iſt dieſes Prädicat ein Prädicat Gottes? weil es göttlicher Natur iſt, d. h. weil es keine Schranke, keinen Mangel ausdrückt. Warum ſind es andere Prädicate? weil ſie, ſo verſchieden ſie an ſich ſelber ſein mögen, darin übereinſtimmen, daß ſie gleichfalls Vollkommenheit, Uneingeſchränktheit ausdrücken. Daher kann ich mir unzählige Prädicate Gottes vorſtellen, weil ſie alle in dem abſtracten Gottheitsbegriffe übereinſtimmen, das gemein haben müſſen, was jedes einzelne Prädicat zu einem göttlichen Attribut oder Prädicat macht. So iſt es bei Spinoza. Er ſpricht von unendlich vielen Attributen der göttlichen Subſtanz, aber außer Denken und Ausdehnung nennt er keine. Warum? weil es ganz gleichgültig iſt, ſie zu wiſſen, ja weil ſie an ſich ſelber gleichgültig, überflüſſig ſind, weil ich mit allen dieſen unzählig vielen Prädicaten doch immer Daſſelbe ſagen würde, was ich mit dieſen zweien, dem Denken und

*) Für den religiöſen Glauben iſt zwiſchen dem gegenwärtigen und zukünftigen Gott kein andrer Unterſchied, als daß jener ein Object des Glaubens, der Vorſtellung, der Phantaſie, dieſer ein Object der unmittelbaren, d. i. perſönlichen ſinnlichen Anſchauung iſt. Hier und dort iſt er Derſelbe, aber hier undeutlich, dort deutlich.

der Ausdehnung ſage. Warum iſt das Denken Attribut der Subſtanz? weil nach Spinoza es durch ſich ſelbſt begriffen wird, weil es etwas Untheilbares, Vollkommnes, Unendliches ausdrückt. Warum die Ausdehnung, die Materie? weil ſie in Beziehung auf ſich Daſſelbe ausdrückt. Alſo kann die Subſtanz unbeſtimmt viele Prädicate haben, weil nicht die Beſtimmtheit, der Unterſchied, ſondern die Nichtverſchiedenheit, die Gleichheit ſie zu Attributen der Subſtanz macht. Oder vielmehr: die Subſtanz hat nur deßwegen unzählig viele Prädicate, weil ſie — ja weil ſie — wie ſonderbar! — eigentlich kein Prädicat, d. i. kein beſtimmtes, wirkliches Prädicat hat. Das unbeſtimmte Eine des Gedankens ergänzt ſich durch die unbeſtimmte Vielheit der Phantaſie. Weil das Prädicat nicht **Multum**, ſo iſt es **Multa**. In Wahrheit ſind die poſitiven Prädicate: Denken und Ausdehnung. Mit dieſen Zweien iſt unendlich mehr geſagt, als mit den namenloſen unzähligen Prädicaten; denn es iſt etwas Beſtimmtes ausgeſagt; ich weiß damit Etwas. Aber die Subſtanz iſt zu gleichgültig, zu leidenſchaftlos, als daß ſie ſich für Etwas begeiſtern und entſcheiden könnte; um nicht Etwas zu ſein, iſt ſie lieber gar Nichts.

Wenn es nun aber ausgemacht iſt, daß, was das Subject oder Weſen iſt, lediglich in den Beſtimmungen deſſelben liegt, d. h. daß das Prädicat das wahre Subject iſt; ſo iſt auch erwieſen, daß, wenn die göttlichen Prädicate Beſtimmungen des menſchlichen Weſens ſind, auch das Subject derſelben menſchlichen Weſens iſt. Die göttlichen Prädicate ſind aber einerſeits allgemeine, andererſeits perſönliche. Die allgemeinen ſind die metaphyſiſchen, aber dieſe dienen nur der Religion zum äußerſten Anknüpfungspunkte oder zur Grundlage; ſie ſind nicht die charakteriſtiſchen Beſtimmungen der Religion. Die perſönlichen Prädicate allein ſind es, welche das Weſen der Religion begründen, in welchen das göttliche Weſen der Religion Gegenſtand iſt. Solche Prädicate ſind z. B., daß Gott Perſon, daß er der moraliſche Geſetzgeber, der Vater der Menſchen, der Heilige, der

Gerechte, der Gütige, der Barmherzige iſt. Es erhellt nun aber ſogleich von dieſen und andern Beſtimmungen, oder wird wenigſtens im Verlaufe erhellen, daß ſie, namentlich als perſönliche Beſtimmungen, rein menſchliche Beſtimmungen ſind, und daß ſich folglich der Menſch in der Religion im Verhalten zu Gott zu ſeinem eignen Weſen verhält, denn der Religion ſind dieſe Prädicate nicht Vorſtellungen, nicht Bilder, die ſich der Menſch von Gott macht, unterſchieden von dem, was Gott an ſich ſelbſt iſt, ſondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen ſind ihr keine Anthropomorphismen. Das Weſen der Religion iſt gerade, daß ihr dieſe Beſtimmungen das Weſen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflectirende, ſie, indem er ſie vertheidigt, vor ſich ſelbſt verläugnende Verſtand erklärt ſie für Bilder. Aber der Religion iſt Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er iſt ihr ein wirkliches, ein lebendiges, perſönliches Weſen, ſeine wahren Beſtimmungen ſind daher auch lebendige, perſönliche Beſtimmungen. Ja die entſprechenden Beſtimmungen ſind gerade die, welche dem Verſtande den meiſten Anſtoß geben, welche er in der Reflerion über die Religion verläugnet. Die Religion iſt ſubjectiv Affect; nothwendig iſt ihr daher auch objectiv der Affect göttlichen Weſens. Selbſt der Zorn iſt ihr kein Gottes unwürdiger Affect, woſern nur dieſem Zorne nichts Böſes zu Grunde liegt.

Es iſt aber hier ſogleich weſentlich zu bemerken — und dieſe Erſcheinung iſt eine höchſt merkwürdige, das innerſte Weſen der Religion charakteriſirende, — daß, je menſchlicher dem Weſen nach Gott iſt, um ſo größer ſcheinbar der Unterſchied zwiſchen ihm und dem Menſchen iſt, d. h. um ſo mehr von der Reflerion über die Religion, von der Theologie die Identität, die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens geläugnet, und das Menſchliche, wie es als ſolches dem Menſchen Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt, her-

abgeſetzt wird.*) Der Grund hievon iſt: weil das Poſitive, das Weſentliche in der Anſchauung oder Beſtimmung des göttlichen Weſens allein das Menſchliche, ſo kann die Anſchauung des Menſchen, wie er Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, nur eine negative, menſchenfeindliche ſein. Um Gott zu bereichern, muß der Menſch arm werden; damit Gott Alles ſei, der Menſch nichts ſein. Aber er braucht auch nichts für ſich ſelbſt zu ſein, weil Alles, was er ſich nimmt, in Gott nicht verloren geht, ſondern erhalten wird. Der Menſch hat ſein Weſen in Gott, wie ſollte er es alſo in ſich und für ſich haben? Warum wäre es nothwendig, daſſelbe zweimal zu ſetzen, zweimal zu haben? Was der Menſch ſich entzieht, was er an ſich ſelbſt entbehrt, genießt er ja nur in um ſo unvergleichlich höherem und reicherem Maße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuſchheit dem göttlichen Weſen, ſie unterdrückten die Geſchlechterliebe an ſich, aber dafür hatten ſie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um ſo mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgeſtelltes Weib ein Gegenſtand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung ſie auf die Vernichtung der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für ſie die himmliſche Jungfrau: ſie trat ihnen ſelbſt an die Stelle Chriſti, an die Stelle Gottes. Je mehr das Sinnliche verneint wird, deſto ſinnlicher iſt der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Was man nämlich der Gottheit opfert — darauf legt man einen beſondern Werth, daran hat Gott ein beſonderes Wohlgefallen. Was im Sinne des Menſchen, das iſt natürlich auch im Sinne ſeines Gottes

*) „So groß auch die Aehnlichkeit zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpf gedacht werden kann, die Unähnlichkeit zwiſchen ihnen muß doch noch größer gedacht werden.“ Later. Conc. can. 2. (Summa omn. Conc. Carranza. Antw. 1559. p. 526.) — Der letzte Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und Gott, dem endlichen und unendlichen Weſen überhaupt, zu welchem ſich die religiös ſpeculative Imagination emporſchwingt, iſt der Unterſchied zwiſchen Etwas und Nichts, Ens und Non-Ens; denn nur im Nichts iſt alle Gemeinſchaft mit allen andern Weſen aufgehoben.

das Höchſte; was überhaupt dem Menſchen gefällt, das gefällt auch Gott. Die Hebräer opferten dem Jehova nicht unreine, ekelhafte Thiere, ſondern die Thiere, die für ſie den höchſten Werth hatten, die ſie ſelbſt aßen, waren auch die Speiſe Gottes.*) Wo man daher aus der *Verneinung* der Sinnlichkeit ein *beſonderes Weſen*, ein *gottwohlgefälliges Opfer* macht, da wird gerade auf die *Sinnlichkeit* der höchſte *Werth* gelegt und die aufgegebne Sinnlichkeit unwillkührlich dadurch wieder hergeſtellt, daß Gott an die *Stelle des ſinnlichen Weſens* tritt, welches man aufgegeben. Die Nonne *vermählt* ſich mit Gott; ſie hat einen himmliſchen Bräutigam, der Mönch eine himmliſche Braut. Aber die himmliſche Jungfrau iſt nur eine ſinnfällige Erſcheinung einer allgemeinen, das Weſen der Religion betreffenden Wahrheit. *Der Menſch bejaht in Gott, was er an ſich ſelbſt verneint.***) Die Religion abſtrahirt vom Menſchen, von der Welt; aber ſie kann nur abſtrahiren von den, ſei es nun wirklichen oder vermeintlichen Mängeln und Schranken, von dem Nichtigen, *nicht von dem Weſen, dem Poſitiven der Welt und Menſchheit*, ſie muß daher in die Abſtraction und Negation das, wovon ſie abſtrahirt oder zu abſtrahiren glaubt, wieder aufnehmen. Und ſo ſetzt denn auch wirklich die Religion Alles, was ſie mit *Bewußtſein* verneint, — vorausgeſetzt natürlich, daß dieſes von ihr Verneinte etwas an ſich Weſenhaftes, Wahres, folglich *nicht* zu Verneinendes iſt, — *unbewußt* wieder in Gott. So verneint der Menſch in der Religion ſeine Vernunft: er weiß nichts aus ſich von Gott, ſeine Gedanken ſind nur weltlich, irdiſch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart. Aber dafür ſind die Gedanken Gottes menſchliche, irdiſche Gedanken; er hat Plane, wie der Menſch,

*) Cibus Dei. 3. Moſe 3, 11.

**) Wer nämlich, ſagt z. B. Anſelmus, ſich verachtet, der iſt bei Gott geachtet. Wer ſich mißfällt, gefällt Gott. Sei alſo klein in Deinen Augen, damit Du groß ſeiſt in Gottes Augen; denn Du wirſt um ſo geſchätzter bei Gott ſein, je verächtlicher Du den Menſchen biſt.“ (Anselmi Opp. Parisiis. 1721. p. 191.)

im Kopf; er bequemt ſich nach den Umſtänden und Verſtandeskräften der Menſchen, wie ein Lehrer nach der Faſſungskraft ſeiner Schüler; er berechnet genau den Effect ſeiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menſchen in all ſeinem Thun und Treiben; er weiß Alles — auch das Irdiſchſte, das Gemeinſte, das Schlechteſte. Kurz der Menſch verneint Gott gegenüber ſein Wiſſen, ſein Denken, um in Gott ſein Wiſſen, ſein Denken zu ſetzen. Der Menſch giebt ſeine Perſon auf, aber dafür iſt ihm Gott, das allmächtige, unbeſchränkte Weſen ein perſönliches Weſen; er verneint die menſchliche Ehre, das menſchliche Ich; aber dafür iſt ihm Gott ein *ſelbſtiſches*, *egoiſtiſches* *Weſen*, das in Allem nur *ſich*, nur *ſeine* *Ehre*, *ſeinen* Nutzen ſucht, Gott eben die *Selbſtbefriedigung* der eignen, gegen alles Andere mißgünſtigen Selbſtiſchkeit, Gott der *Selbſtgenuß* des *Egoismus*.*) Die Religion verneint ferner das Gute als eine Beſchaffenheit des menſchlichen Weſens: der Menſch iſt ſchlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür iſt Gott nur gut, Gott das gute Weſen. Es wird die weſentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menſchen Gegenſtand ſei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine weſentliche Beſtimmung des Menſchen ausgeſprochen? Wenn ich abſolut, d. h. von Natur, von Weſen böſe, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenſtand ſein? gleichgültig ob dieſer Gegenſtand von Außen oder von Innen mir gegeben iſt. Wenn mein Herz böſe, mein Verſtand verdorben iſt, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein ſchönes Gemälde als ſchönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine äſthetiſche Schlechtigkeit iſt? Wenn ich auch ſelbſt kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir ſelbſt Schönes zu produciren, ſo habe ich doch äſthetiſches

*) „Gott kann *nur ſich* lieben, nur *an ſich* denken, *nur für ſich ſelbſt* arbeiten. Gott ſucht, indem er den Menſchen macht, *ſeinen* Nutzen, *ſeinen* Ruhm" u. ſ. w. S. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſ. u. Menſchh.

Gefühl, äſthetiſchen Verſtand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder iſt das Gute gar nicht für den Menſchen, oder iſt es für ihn, ſo offenbaret ſich hierin dem Menſchen die Heiligkeit und Güte des menſchlichen Weſens. Was ſchlechterdings meiner Natur zuwider iſt, womit mich kein Band der Gemeinſchaft verknüpft, das iſt mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige iſt mir nur als Gegenſatz gegen meine Perſönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Weſen Gegenſtand. Das Heilige iſt der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin table ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber ſein ſoll, und eben deßwegen an ſich, meiner Beſtimmung nach, ſein kann; denn ein Sollen ohne Können iſt eine lächerliche Chimäre, ergreift nicht das Gemüth. Aber eben indem ich das Gute als meine Beſtimmung, als mein Geſetz erkenne, erkenne ich, ſei es nun bewußt oder unbewußt, daſſelbe als mein eignes Weſen. Ein *anderes*, ſeiner Natur nach von mir unterſchiednes Weſen geht mich nichts an. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich ſie als einen *Widerſpruch meiner mit mir ſelbſt*, d. h. *meiner Perſönlichkeit mit meiner Weſenheit* empfinde. Als Widerſpruch mit dem göttlichen, als einem *andern* Weſen gedacht, iſt das Gefühl der Sünde unerklärlich, ſinnlos.

Der Unterſchied des Auguſtinianismus vom Pelagianismus beſteht nur darin, daß jener in der *Weiſe der Religion* ausſpricht, was dieſer in der *Weiſe des Rationalismus*. Beide ſagen Daſſelbe, beide eignen dem Menſchen das Gute zu, — der Pelagianismus aber direct, auf rationaliſtiſche, moraliſche Weiſe, der Auguſtinianismus indirect, auf myſtiſche, d. i. religiöſe Weiſe.*) Denn was dem *Gott* des Men-

*) Der Pelagianismus *negirt Gott*, die Religion, — isti tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem (Augustin de nat. et grat. cont. Pelagium c. 58.) — er hat nur den Schöpfer, d. h. die Natur zur Baſis, nicht den Erlöſer, den erſt religiöſen Gott — kurz er negirt Gott, aber dafür erhebt er den *Menſchen zu Gott*, indem er ihn zu einem Gottes nicht bedürftigen, ſelbſtgenug-

ſchen gegeben wird, das wird *in Wahrheit* dem Menſchen ſelbſt gegeben; *was der Menſch von Gott ausſagt*, das ſagt er *in Wahrheit von ſich ſelbſt aus*. Der Auguſtinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, und zwar eine dem Pelagianismus entgegengeſetzte Wahrheit, wenn der Menſch den *Teufel* zu ſeinem Gotte hätte, den *Teufel*, und zwar *mit dem Bewußtſein*, daß er der Teufel iſt, als *ſein höchſtes Weſen* verehrte und feierte. Aber ſo lange der Menſch ein gutes Weſen als Gott verehrt, ſo lange ſchaut er in Gott ſein eigenes gutes Weſen an.

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menſchlichen Weſens, iſt es mit der damit identiſchen Lehre, daß der Menſch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit Nichts *aus ſich ſelbſt*, *aus eigner Kraft* vermöge. Die Verneinung der menſchlichen Kraft und Thätigkeit wäre nur dann eine *wahre*, wenn der Menſch *auch in Gott die moraliſche Thätigkeit verneinte* und ſagte, wie der orientaliſche Nihiliſt oder Pantheiſt: das göttliche Weſen iſt ein abſolut willen- und thatloſes, indifferentes, nichts vom Unterſchied des Böſen und Guten wiſſendes Weſen. Aber wer Gott als ein thätiges Weſen beſtimmt und zwar als ein moraliſch thätiges, moraliſch kritiſches Weſen, als ein Weſen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böſe beſtraft, verwirft, verdammt, wer Gott ſo beſtimmt, der verneint nur ſcheinbar die menſchliche Thätigkeit, in Wahrheit macht er ſie zur höchſten, reellſten Thätigkeit. Wer Gott menſchlich handeln läßt, der erklärt die menſchliche Thätigkeit für eine göttliche; der ſagt: ein Gott, der nicht thätig iſt und zwar moraliſch oder menſchlich thätig, iſt kein Gott, und macht

ſamen, unabhängigen Weſen macht. (S. hierüber Luther gegen Erasmus und Auguſtin l. c. c. 33.) Der Auguſtinianismus *negirt den Menſchen*, aber dafür *erniedrigt er Gott zum Menſchen* bis zur Schmach des Kreuzestodes *um des Menſchen* willen. Jener ſetzt den Menſchen an Gottes, dieſer Gott an des Menſchen Stelle; beide kommen auf das Nämliche hinaus; der Unterſchied iſt nur ein Schein, eine fromme Illuſion. Der Auguſtinianismus iſt nur ein umgekehrter Pelagianismus, was dieſer als Subject, ſetzt jener als Object.

Digitized by Google

daher vom Begriffe der Thätigkeit, reſpective der menſchlichen — denn eine höhere kennt er nicht — den Begriff der Gottheit abhängig.

Der Menſch — dieß iſt das Geheimniß der Religion — vergegenſtändlicht*) ſein Weſen und macht dann wieder ſich zum *Gegenſtand* dieſes vergegenſtändlichten, in ein Subject, eine Perſon verwandelten Weſens; er denkt ſich, iſt ſich Gegenſtand, aber als *Gegenſtand eines Gegenſtands*, eines *andern* Weſens. So hier. Der Menſch iſt ein Gegenſtand Gottes. Daß der Menſch gut oder ſchlecht, das iſt Gott nicht gleichgültig; nein! er hat ein lebhaftes, inniges Intereſſe daran, daß er gut iſt; er will, daß er gut, daß er ſelig ſei — denn ohne Güte keine Seligkeit. Die *Nichtigkeit* der menſchlichen Thätigkeit widerruft alſo der religiöſe Menſch wieder dadurch, daß er ſeine Geſinnungen und Handlungen zu einem Gegenſtande Gottes, den Menſchen zum *Zweck* Gottes, — denn was Gegenſtand im Geiſte, iſt Zweck im Handeln — die göttliche Thätigkeit zu einem *Mittel* des *menſchlichen Heils macht*. Gott iſt thätig, damit der Menſch gut und ſelig werde. So wird der Menſch, indem er ſcheinbar aufs Tiefſte erniedrigt wird, in Wahrheit aufs Höchſte erhoben. So *bezweckt der Menſch nur ſich ſelbſt in und durch Gott*. Allerdings bezweckt der Menſch Gott, aber Gott bezweckt nichts als das moraliſche und ewige Heil des Menſchen, alſo bezweckt der Menſch nur ſich ſelbſt. Die göttliche Thätigkeit unterſcheidet ſich nicht von der menſchlichen.

Wie könnte auch die göttliche Thätigkeit auf mich als ihren Gegenſtand, ja in mir ſelber wirken, wenn ſie eine andere, eine weſentlich andere wäre, wie einen menſchlichen Zweck haben, den Zweck, den

*) Die religiöſe, die urſprüngliche Selbſtvergegenſtändlichung des Menſchen iſt übrigens, wie dieß deutlich genug in dieſer Schrift ausgeſprochen iſt, wohl zu unterſcheiden von der Selbſtvergegenſtändlichung der Reflexion und Speculation, dieſe iſt willkührlich, jene unwillkührlich, nothwendig, ſo nothwendig als die Kunſt, als die Sprache. Mit der Zeit fällt freilich immer die Theologie mit der Religion zuſammen.

Menſchen zu beſſern, zu beglücken, wenn ſie nicht ſelbſt eine menſchliche wäre? Beſtimmt der Zweck nicht die Handlung? Wenn der Menſch ſeine moraliſche Beſſerung ſich zum Zwecke ſetzt, ſo hat er göttliche Entſchlüſſe, göttliche Vorſätze, wenn aber Gott des Menſchen Heil bezweckt, ſo hat er menſchliche Zwecke und dieſen Zwecken entſprechende menſchliche Thätigkeit. So iſt dem Menſchen in Gott nur ſeine eigene Thätigkeit Gegenſtand. Aber eben weil er die eigne Thätigkeit nur als eine gegenſtändliche, von ſich unterſchiedne, das Gute nur als Gegenſtand anſchaut, ſo empfängt er nothwendig auch den Impuls, den Antrieb nicht von ſich ſelbſt, ſondern von dieſem Gegenſtand. Er ſchaut ſein Weſen außer ſich und dieſes Weſen als das Gute an; es verſteht ſich alſo von ſelbſt, es iſt nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher kommt, wohin er das Gute verlegt.

Gott iſt das ab- und ausgeſonderte ſubjectivſte, eigenſte Weſen des Menſchen, alſo kann er nicht aus ſich handeln, alſo kommt alles Gute aus Gott. Je ſubjectiver, je menſchlicher Gott iſt, deſto mehr entäußert der Menſch ſich ſeiner Subjectivität, ſeiner Menſchheit, weil Gott an und für ſich ſein entäußertes Selbſt iſt, welches er aber doch zugleich ſich wieder aneignet. Wie die arterielle Thätigkeit das Blut bis in die äußerſten Extremitäten treibt, die Venenthätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Syſtole und Diaſtole beſteht, ſo auch die Religion. In der religiöſen Syſtole ſtößt der Menſch ſein eignes Weſen von ſich aus, er verſtößt, verwirft ſich ſelbſt; in der religiöſen Diaſtole nimmt er das verſtoßne Weſen wieder in ſein Herz auf. Gott nur iſt das aus ſich handelnde, aus ſich thätige Weſen, — dieß iſt der Act der religiöſen Repulſionskraft; Gott iſt das in mir, mit mir, durch mich, auf mich, für mich handelnde Weſen, das Princip meines Heils, meiner guten Geſinnungen und Handlungen, folglich mein eignes gutes Princip und Weſen, — dieß iſt der Act der religiöſen Attractionskraft.

Der oben im Allgemeinen angegebene Entwicklungsgang der Religion beſteht daher näher darin, daß der Menſch immer mehr Gott ab-, immer mehr ſich zuſpricht. Anfangs ſetzt der Menſch Alles ohne Unterſchied außer ſich. Dieß zeigt ſich beſonders in dem Offenbarungsglauben. Was einer ſpätern Zeit oder einem gebildeten Volk die Natur oder Vernunft, das giebt einer frühern Zeit oder einem noch ungebildeten Volke Gott ein. Alle auch noch ſo natürlichen Triebe des Menſchen, — ſogar den Trieb zur Reinlichkeit ſtellten die Iſraeliten als ein poſitives göttliches Gebot vor. Aus dieſem Beiſpiele ſehen wir zugleich wieder, daß Gott gerade um ſo niedriger, um ſo gemein menſchlicher iſt, je mehr ſich der Menſch abſpricht. Wie kann die Demuth, die Selbſtverläugnung des Menſchen weiter gehen, als wenn er ſich ſogar die Kraft und Fähigkeit abſpricht, von ſelbſt, aus eignem Antriebe die Gebote des gemeinſten Anſtandes zu erfüllen! *) Die chriſtliche Religion dagegen unterſchied die Triebe und Affecte des Menſchen nach ihrer Beſchaffenheit, nach ihrem Inhalte; ſie machte nur die guten Affecte, die guten Geſinnungen, die guten Gedanken zu Offenbarungen, zu Wirkungen, d. i. zu Geſinnungen, Affecten, Gedanken Gottes; denn was Gott offenbart, iſt eine Beſtimmung Gottes ſelbſt; weß das Herz voll iſt, deß geht der Mund über, wie die Wirkung, ſo die Urſache, wie die Offenbarung, ſo das Weſen, das ſich offenbart. Ein Gott, der nur in guten Geſinnungen ſich offenbart, iſt ſelbſt ein Gott, deſſen weſentliche Eigenſchaft nur die moraliſche Güte iſt. Die chriſtliche Religion ſchied die innerliche moraliſche Reinheit von der äußerlichen körperlichen, die iſraelitiſche identificirte beide. **) Die chriſtliche Religion iſt im Gegenſatze zur iſraelitiſchen die Religion der Kritik und Freiheit. Der Iſraelit traute ſich nichts zu thun, außer was von Gott

---

*) 5 Moſe 23, 12. 13.

**) S. z. B. 1 Moſe 35, 2. 3 Moſe 11, 44. 20, 26 und Clericus Commentar zu dieſen Stellen.

befohlen war; er war willenlos ſelbſt im Aeußerlichen; ſelbſt bis über die Speiſen erſtreckte ſich die Macht der Religion. Die chriſtliche Religion dagegen ſtellte in allen dieſen äußerlichen Dingen den Menſchen auf ſich ſelbſt, d. h. ſie ſetzte in den Menſchen, was der Iſraelite außer ſich in Gott ſetzte. Die vollendetſte Darſtellung des Poſitivismus iſt Iſrael. Dem Iſraeliten gegenüber iſt der Chriſt ein Esprit fort, ein Freigeiſt. So ändern ſich die Dinge. Was geſtern noch Religion war, iſt es heute nicht mehr, und was heute für Atheismus, gilt morgen für Religion.

Erſter Theil.

Das wahre, d. i. anthropologiſche Weſen der Religion.

Drittes Kapitel.

Gott als Weſen des Verſtandes.

Die Religion iſt die Entzweiung des Menſchen mit ſich ſelbſt: er ſetzt ſich Gott als ein ihm entgegengeſetztes Weſen gegenüber. Gott iſt nicht, was der Menſch iſt — der Menſch nicht, was Gott iſt. Gott iſt das unendliche, der Menſch das endliche Weſen; Gott vollkommen, der Menſch unvollkommen; Gott ewig, der Menſch zeitlich; Gott allmächtig, der Menſch ohnmächtig; Gott heilig, der Menſch ſündhaft. Gott und Menſch ſind Extreme: Gott das ſchlechthin Poſitive, der Inbegriff aller Realitäten, der Menſch das ſchlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.

Aber der Menſch vergegenſtändlicht in der Religion ſein eignes geheimes Weſen. Es muß alſo nachgewieſen werden, daß dieſer Gegenſatz, dieſer Zwieſpalt von Gott und Menſch, womit die Religion anhebt, ein Zwieſpalt des Menſchen mit ſeinem eignen Weſen iſt.

Die innere Nothwendigkeit dieſes Beweiſes ergiebt ſich ſchon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Weſen, welches Gegenſtand der Religion iſt, ein andres wäre als das Weſen des Menſchen, eine Entzweiung, ein Zwieſpalt gar nicht ſtattfinden könnte. Iſt Gott wirklich ein andres Weſen, was kümmert mich ſeine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur ſtatt zwiſchen Weſen, welche mit einander zerfallen ſind, aber Eins ſein ſollen, Eins ſein können, und folglich im Weſen, in Wahrheit Eins ſind. Es muß alſo ſchon aus dieſem allgemeinen Grunde das Weſen, mit welchem ſich der Menſch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Weſen ſein, aber zugleich ein Weſen von anderer Beſchaffenheit, als das Weſen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtſein der Verſöhnung, der Einheit mit Gott, oder, was eins iſt, mit ſich ſelbſt giebt.

Dieſes Weſen iſt nichts Andres als die Intelligenz — die Vernunft oder der Verſtand. Gott als Extrem des Menſchen, als nicht menſchliches, d. i. perſönlich menſchliches Weſen gedacht — iſt das vergegenſtändlichte Weſen des Verſtandes. Das reine, vollkommne, mangelloſe göttliche Weſen iſt das Selbſtbewußtſein des Verſtandes, das Bewußtſein des Verſtandes von ſeiner eignen Vollkommenheit. Der Verſtand weiß nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenſchaften, keine Bedürfniſſe und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verſtandesmenſchen, Menſchen, die uns das Weſen des Verſtandes, wenn auch nur in einſeitiger, aber eben deßwegen charakteriſtiſcher Beſtimmtheit verſinnbildlichen und perſonificiren, ſind enthoben den Gemüthsqualen, den Paſſionen, den Exceſſen der Gefühlsmenſchen; ſie ſind für keinen endlichen, d. i. beſtimmten Gegenſtand leidenſchaftlich eingenommen; ſie „verpfänden" ſich nicht; ſie ſind frei. „Nichts bedürfen und durch dieſe Bedürfnißloſigkeit den unſterblichen Göttern gleichen"; „nicht ſich den Dingen, ſondern die Dinge ſich unterwerfen"; „Alles iſt eitel" — dieſe und ähnliche Ausſprüche ſind Mottos abſtracter

Verſtandesmenſchen. Der Verſtand iſt das neutrale, gleichgültige, unbeſtechliche, unverblendete Weſen in uns — das reine, affectloſe Licht der Intelligenz. Er iſt das kategoriſche, rückſichtsloſe Bewußtſein der Sache als Sache, weil er ſelbſt objectiver Natur, — das Bewußtſein des Widerſpruchsloſen, weil er ſelbſt die widerſpruchsloſe Einheit, die Quelle der logiſchen Identität, — das Bewußtſein des Geſetzes, der Nothwendigkeit, der Regel, des Maßes, weil er ſelbſt die Thätigkeit des Geſetzes, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbſtthätigkeit, die Regel der Regeln, das abſolute Maß, das Maß der Maße iſt. Nur durch den Verſtand kann der Menſch im Widerſpruch mit ſeinen theuerſten menſchlichen, d. i. perſönlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es alſo der Verſtandesgott, das Geſetz, die Nothwendigkeit, das Recht gebietet. Der Vater, welcher ſeinen eignen Sohn, weil er ihn für ſchuldig erkennt, als Richter zum Tode verurtheilt, vermag dies nur als Verſtandes- nicht als Gefühlsmenſch. Der Verſtand zeigt uns die Fehler und Schwächen ſelbſt unſrer Geliebten, — ſelbſt unſre eignen. Er verſetzt uns deßwegen ſo oft in peinliche Colliſion mit uns ſelbſt, mit unſerm Herzen. Wir wollen nicht dem Verſtande Recht laſſen: wir wollen nicht aus Schonung, aus Nachſicht das wahre, aber harte, aber rückſichtsloſe Urthel des Verſtandes vollſtrecken. Der Verſtand iſt das eigentliche Gattungsvermögen; das Herz vertritt die beſonderen Angelegenheiten, die Individuen, der Verſtand die allgemeinen Angelegenheiten; er iſt die übermenſchliche, das heißt: die über- und unperſönliche Kraft oder Weſenheit im Menſchen. Nur durch den Verſtand und in dem Verſtande hat der Menſch die Kraft, von ſich ſelbſt, d. h. von ſeinem ſubjectiven, perſönlichen Weſen zu abſtrahiren, ſich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältniſſen, den Gegenſtand zu unterſcheiden von den Eindrücken, die er auf das Gemüth macht, ihn an und für ſich ſelbſt, ihn ohne Beziehung auf den Menſchen zu betrachten. Die Philoſophie, die Mathematik, die Aſtronomie, die Phyſik, kurz die

Wiſſenſchaft überhaupt iſt der thatſächliche Beweis, weil das Product, dieſer in Wahrheit unendlichen und göttlichen Thätigkeit. Dem Verſtande widerſprechen daher auch die religiöſen Anthropomorphismen; er ſpricht ſie Gott ab, verneint ſie. Aber dieſer anthropomorphismenfreie, rückſichtsloſe, affectloſe Gott iſt eben nichts Andres, als das eigne gegenſtändliche Weſen des Verſtandes.

Gott als Gott, d. h. als nicht endliches, nicht menſchliches, nicht materiell beſtimmtes, nicht ſinnliches Weſen iſt nur Gegenſtand des Denkens. Er iſt das unſinnliche, geſtaltloſe, unfaßbare, bildloſe — das abſtracte, negative Weſen; er wird nur durch Abſtraction und Negation (via negationis) erkannt, d. i. Gegenſtand. Warum? weil er nichts iſt, als das gegenſtändliche Weſen der Denkkraft, überhaupt der Kraft oder Thätigkeit, man nenne ſie nun, wie man wolle, wodurch ſich der Menſch der Vernunft, des Geiſtes, der Intelligenz bewußt wird. Der Menſch kann keinen andern Geiſt, d. h. — denn der Begriff des Geiſtes iſt lediglich der Begriff des Denkens, der Erkenntniß, des Verſtandes, jeder andre Geiſt ein Geſpenſt der Phantaſie, — keine andre Intelligenz glauben, ahnden, vorſtellen, denken als die Intelligenz, die ihn erleuchtet, die ſich in ihm bethätigt. Er kann nichts weiter, als die Intelligenz abſondern von den Schranken ſeiner Individualität. Der „unendliche Geiſt“ im Unterſchiede vom endlichen iſt daher nichts Andres, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit — denn Individualität und Leiblichkeit ſind untrennbar — abgeſonderte Intelligenz, — die Intelligenz, für ſich ſelbſt geſetzt oder gedacht. Gott, ſagten die Scholaſtiker, die Kirchenväter und lange vor ihnen ſchon die heidniſchen Philoſophen, Gott iſt immaterielles Weſen, Intelligenz, Geiſt, reiner Verſtand. Von Gott als Gott kann man ſich kein Bild machen; aber kannſt Du Dir von dem Verſtande, von der Intelligenz ein Bild machen? Hat ſie eine Geſtalt? Iſt ihre Thätigkeit nicht

die unfaßbarſte, die undarſtellbarſte? Gott iſt unbegreiflich; aber kennſt Du das Weſen der Intelligenz? Haſt Du die geheimnißvolle Operation des Denkens, das geheime Weſen des Selbſtbewußtſeins erforſcht? Iſt nicht das Selbſtbewußtſein das Räthſel der Räthſel? Haben nicht ſchon die alten Myſtiker, Scholaſtiker und Kirchenväter die Unfaßlichkeit und Undarſtellbarkeit des göttlichen Weſens mit der Unfaßlichkeit und Undarſtellbarkeit des menſchlichen Geiſtes erläutert, verglichen? nicht alſo in Wahrheit das Weſen Gottes mit dem Weſen des Menſchen identificirt?*) Gott als Gott, — als ein nur denkbares, nur der Vernunft gegenſtändliches Weſen — iſt alſo nichts Andres, als die ſich gegenſtändliche Vernunft. Was der Verſtand oder die Vernunft iſt? Das ſagt Dir nur Gott. Alles muß ſich ausſprechen, offenbaren, vergegenſtändlichen, bejahen. Gott iſt die als das höchſte Weſen ſich ausſprechende, ſich bejahende Vernunft. Für die Einbildung iſt die Vernunft die oder eine Offenbarung Gottes; für die Vernunft aber iſt Gott die Offenbarung der Vernunft; indem was die Vernunft iſt, was ſie vermag, erſt in Gott Gegenſtand iſt. Gott, heißt es hier, iſt ein Bedürfniß des Denkens, ein nothwendiger Gedanke, — der höchſte Grad der Denkkraft. „Die Vernunft kann nicht bei den ſinnlichen Dingen und Weſen ſtehen bleiben"; erſt, wenn ſie bis auf das höchſte, erſte, nothwendige, nur der Vernunft gegenſtändliche Weſen zurückgeht, iſt ſie befriedigt. Warum? weil ſie erſt bei dieſem Weſen bei ſich ſelbſt iſt, weil erſt im Gedanken des höchſten Weſens das höchſte Weſen der Vernunft geſetzt, die höchſte Stufe des Denk- und Abſtractionsvermögens erreicht iſt, und wir

*) In ſeiner Schrift contra Academicos, die Auguſtin gewiſſer Maßen noch als Heide geſchrieben, ſagt er (t. III. c. 12.), daß im Geiſt oder in der Vernunft das höchſte Gut des Menſchen beſtehe. Dagegen in ſeinen Libr. retractationum, die A. als diſtinguirender chriſtlicher Theologe geſchrieben, recenſirt er (l. I. c. 1.) dieſe Aeußerung alſo: „Richtiger hätte ich geſagt: in Gott; denn der Geiſt genießt, um ſelig zu ſein, Gott als ſein höchſtes Gut." Iſt denn damit aber ein Unterſchied geſetzt? Iſt nicht da mein Weſen erſt, wo mein höchſtes Gut?

überhaupt ſo lange eine Lücke, eine Leere, einen Mangel in uns fühlen, folglich unglücklich und unzufrieden ſind, ſo lange wir nicht an den letzten Grad eines Vermögens kommen, an das, quo nihil majus cogitari potest, nicht die uns angeborne Fähigkeit zu dieſer oder jener Kunſt, dieſer oder jener Wiſſenſchaft bis zur höchſten Fertigkeit bringen. Denn nur die höchſte Fertigkeit der Kunſt iſt erſt Kunſt, nur der höchſte Grad des Denkens erſt Denken, Vernunft. Nur wo Du Gott denkſt, denkſt Du, rigoros geſprochen; denn erſt Gott iſt die verwirklichte, die erfüllte, die erſchöpfte Denkkraft. Erſt indem Du Gott denkſt, denkſt Du alſo die Vernunft, wie ſie in Wahrheit iſt, ob Du Dir gleich wieder dieſes Weſen als ein von der Vernunft unterſchiednes vermittelſt der Einbildungskraft vorſtellſt, weil Du als ein ſinnliches Weſen gewohnt biſt, ſtets den Gegenſtand der Anſchauung, den wirklichen Gegenſtand von der Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden, und nun vermittelſt der Einbildungskraft dieſe Gewohnheit auch auf das Vernunftweſen überträgſt, und dadurch der Vernunftexiſtenz, dem Gedachtſein die ſinnliche Exiſtenz, von der Du doch abſtrahirt haſt, verkehrter Weiſe wieder unterſchiebſt.

Gott als metaphyſiſches Weſen iſt die in ſich ſelbſt befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in ſich ſelbſt befriedigte, die ſich als abſolutes Weſen denkende Intelligenz iſt Gott als metaphyſiſches Weſen. Alle metaphyſiſchen Beſtimmungen Gottes ſind daher nur wirkliche Beſtimmungen, wenn ſie als Denkbeſtimmungen, als Beſtimmungen der Intelligenz, des Verſtandes erkannt werden.

Der Verſtand iſt das „originäre, primitive" Weſen. Der Verſtand leitet alle Dinge von Gott, als der erſten Urſache ab, er findet ohne eine verſtändige Urſache die Welt dem ſinn- und zwecklosen Zufall preisgegeben; d. h.: er findet nur in ſich, nur in ſeinem Weſen den Grund und Zweck der Welt, ihr Daſein nur klar und begreiflich, wenn er es aus der Quelle aller klaren und deutlichen Begriffe,

d. h. aus ſich ſelbſt erklärt. Nur das mit Abſicht, nach Zwecken, d. i. mit Verſtand wirkende Weſen iſt dem Verſtande*) das unmittelbar durch ſich ſelbſt klare und gewiſſe, durch ſich ſelbſt begründete, wahre Weſen. Was daher ſelbſt für ſich keine Abſichten hat, das muß den Grund ſeines Daſeins in der Abſicht eines *andern* und zwar *verſtändigen Weſens* haben. Und ſo ſetzt denn der Verſtand ſein Weſen als das *urſächliche*, *erſte*, *vorweltliche* Weſen, — d. h. er macht ſich als das dem *Range nach erſte*, der *Zeit* nach aber *letzte* Weſen der Natur zu dem auch der *Zeit nach* erſten Weſen.

Der Verſtand iſt ſich das *Kriterium aller Realität*, aller Wirklichkeit. Was verſtandlos iſt, was *ſich widerſpricht*, iſt *Nichts*; was der Vernunft widerſpricht, widerſpricht Gott. So widerſpricht es z. B. der Vernunft, mit dem Begriffe der höchſten Realität die Schranken der Zeitlichkeit und Oertlichkeit zu verknüpfen, alſo verneint ſie dieſe von Gott als widerſprechend ſeinem Weſen. Die Vernunft kann nur an einen *mit ihrem Weſen übereinſtimmenden* Gott glauben, an einen Gott, der *nicht unter ihrer eignen Würde* iſt, der *vielmehr nur ihr eignes Weſen darſtellt*, — d. h. die Vernunft glaubt nur *an ſich*, *an die Realität*, *die Wahrheit ihres eignen Weſens*. Die Vernunft macht *nicht ſich* von Gott, ſondern *Gott von ſich* abhängig. Selbſt im Zeitalter des wundergläubigen Autoritätsglaubens machte ſich wenigſtens formell der Verſtand zum Kriterium der Gottheit. Gott iſt Alles und kann Alles, ſo hieß es, vermöge ſeiner unendlichen Allmacht; aber gleichwohl iſt er Nichts und kann er Nichts thun, was ſich, d. h. der Vernunft widerſpricht. Unvernünftiges kann auch die Allmacht nicht thun. Ueber der *Macht der Allmacht* ſteht alſo die *höhere Macht der Ver-*

*) D. h., wie ſich von ſelbſt verſteht, dem Verſtande, wie er hier betrachtet wird, dem von der Sinnlichkeit abgeſonderten, der Natur entfremdeten, theiſtiſchen Verſtande.

nunft; über dem Weſen Gottes das Weſen des Verſtandes, als das Kriterium des von Gott zu Bejahenden und Verneinenden, des Poſitiven und Negativen. Kannſt Du einen Gott glauben, der ein unvernünftiges und leidenſchaftliches Weſen iſt? Nimmermehr; aber warum nicht? Weil es Deinem Verſtande widerſpricht, leidenſchaftliches und unvernünftiges Weſen als göttliches Weſen anzunehmen. Was bejahſt Du, was vergegenſtändlichſt Du alſo in Gott? Deinen eignen Verſtand. Gott iſt Dein höchſter Begriff und Verſtand, Dein höchſtes Denkvermögen. Gott iſt der „Inbegriff aller Realitäten", d. h. der Inbegriff aller Verſtandeswahrheiten. Was ich im Verſtande als weſenhaft erkenne, ſetze ich in Gott als ſeiend: Gott iſt, was der Verſtand als das Höchſte denkt. Was ich aber als weſenhaft erkenne, darin offenbart ſich das Weſen meines Verſtandes, darin zeigt ſich die Kraft meines Denkvermögens.

Der Verſtand iſt alſo das Ens realissimum, das allerrealſte Weſen der alten Ontotheologie. „Im Grunde können wir uns, ſagt die Ontotheologie, Gott nicht anders denken, als wenn wir alles Reale, was wir bei uns ſelbſt antreffen, ohne alle Schranken ihm beilegen." *) Unſre poſitiven, weſenhaften Eigenſchaften, unſre Realitäten ſind alſo die Realitäten Gottes, aber in uns ſind ſie mit, in Gott ohne Schranken. Aber wer zieht denn von den Realitäten die Schranken ab, wer thut ſie weg? der Verſtand. Was iſt demnach das ohne alle Schranken gedachte Weſen anders, als das Weſen des alle Schranken weglaſſenden, wegdenkenden Verſtandes? Wie Du Gott denkſt, ſo denkſt Du ſelbſt, — das Maß Deines Gottes iſt das Maß Deines Verſtandes. Denkſt Du Gott beſchränkt, ſo iſt Dein Verſtand beſchränkt; denkſt Du Gott unbeſchränkt, ſo iſt auch Dein Verſtand nicht beſchränkt. Denkſt Du Dir z. B. Gott als ein körperliches Weſen, ſo iſt die Körperlichkeit die Grenze, die Schranke Deines Verſtandes,

*) Kant Vorleſ. über d. philoſ. Religionsl. Leipzig 1817 p. 39.

Du kannſt Dir nichts denken ohne Körper; ſprichſt Du dagegen Gott die Körperlichkeit ab, ſo bekräftigſt und bethätigſt Du damit die Freiheit Deines Verſtandes von der Schranke der Körperlichkeit. In dem unbeſchränkten Weſen verſinnlichſt Du nur Deinen unbeſchränkten Verſtand. Und indem Du daher dieſes uneingeſchränkte Weſen für das allerweſenhafteſte, höchſte Weſen erklärſt, ſagſt Du in Wahrheit nichts weiter als: der Verſtand iſt das Etre suprême, das höchſte Weſen.

Der Verſtand iſt ferner das *ſelbſtſtändige* und *unabhängige* Weſen. Abhängig und unſelbſtſtändig iſt, was keinen Verſtand hat. Ein Menſch *ohne Verſtand* iſt auch ein Menſch *ohne Willen*. Wer keinen Verſtand hat, läßt ſich verführen, verblenden, von Andern als Mittel gebrauchen. Wie ſollte der im Willen eine Selbſtzweckthätigkeit haben, der im Verſtande ein Mittel Anderer iſt? Nur wer denkt, iſt frei und ſelbſtſtändig. Nur durch ſeinen Verſtand ſetzt der Menſch die Weſen außer und unter ſich zu bloßen *Mitteln* ſeiner Exiſtenz herab. Selbſtſtändig und unabhängig iſt überhaupt nur, was *ſich ſelbſt Zweck, ſich ſelbſt Gegenſtand* iſt. Was Zweck und Gegenſtand *ſeiner ſelbſt* iſt, das iſt eben damit — *inſofern als es ſich ſelbſt* Gegenſtand — nicht mehr ein *Mittel und Gegenſtand für ein andres Weſen*. Verſtandesloſigkeit iſt mit *einem* Worte *Sein für Andres*, Object, Verſtand *Sein für ſich*, Subject. Was aber nicht mehr für Andres, ſondern *für ſich ſelbſt* iſt, das verwirft alle Abhängigkeit von einem andern Weſen. Wir hängen allerdings von den Weſen außer uns ſelbſt im Momente des Denkens ab; aber *inſofern als wir denken*, in der Verſtandesthätigkeit als ſolcher hängen wir von keinem andern Weſen ab.*) Die Denkthätigkeit iſt *Selbſtthätigkeit*. „Wenn ich denke, ſagt Kant in der eben angeführten Schrift,

*) Dieß gilt ſelbſt vom Denkact als phyſiologiſchem Act, denn die Hirnthätigkeit iſt, ob ſie gleich den Reſpirationsact und andere Proceſſe vorausſetzt, eine eigne, ſelbſtſtändige Thätigkeit.

Digitized by Google

ſo bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt und nicht etwa ein anderes Ding. Ich ſchließe alſo, daß dieſes Denken in mir nicht einem andern Dinge außer mir inhärirt, ſondern mir ſelbſt, ſolglich auch, daß ich Subſtanz bin, d. h. daß ich für mich ſelbſt exiſtire, ohne Prädicat eines andern Dings zu ſein." Ob wir gleich immer der Luſt bedürfen, ſo machen wir doch zugleich als Phyſiker die Luſt aus einem Gegenſtande des Bedürfniſſes zu einem Gegenſtand der bedürfnißloſen Thätigkeit des Denkens, d. h. zu einem bloßen Ding für uns. Im Athmen bin ich das Object der Luſt, die Luſt das Subject; indem ich aber die Luſt zum Gegenſtande des Denkens, der Unterſuchung, der Analyſe mache, kehre ich dieſes Verhältniß um, mache ich mich zum Subject, die Luſt zum Object von mir. Abhängig iſt aber nur, was Gegenſtand eines andern Weſens iſt. So iſt die Pflanze abhängig von Luſt und Licht, d. h. ſie iſt ein Gegenſtand für Luſt und Licht, nicht für ſich. Freilich iſt auch wieder Luſt und Licht ein Gegenſtand für die Pflanze. Das phyſiſche Leben iſt überhaupt nichts Andres, als dieſer ewige Wechſel von Subject und Object, Zweck und Mittel ſein. Wir verzehren die Luſt und werden von ihr verzehrt; wir genießen und werden genoſſen. Nur der Verſtand iſt das Weſen, welches alle Dinge genießt, ohne von ihnen genoſſen zu werden, — das nur ſich ſelbſt genießende, ſich ſelbſt genügende Weſen, — das abſolute Subject, — das Weſen, welches nicht mehr zum Gegenſtand eines andern Weſens herabgeſetzt werden kann, weil es alle Gegenſtände zu Objecten, zu Prädicaten von ſich ſelbſt macht, welches alle Dinge in ſich faßt, weil es ſelbſt kein Ding, weil es frei von allen Dingen iſt.

Die Einheit des Verſtandes iſt die Einheit Gottes. Dem Verſtande iſt das Bewußtſein ſeiner Einheit und Univerſalität weſentlich, er iſt ſelbſt nichts Andres, als das Bewußtſein ſeiner als der abſoluten Einheit, d. h.: was dem Verſtande für verſtandesgemäß gilt, das iſt ihm ein abſolutes, allgemein gültiges Geſetz; es iſt ihm

unmöglich zu denken, daß das, was ſich widerſpricht, was falſch, unſinnig iſt, irgend wo wahr, und umgekehrt das, was wahr, was vernünftig, irgend wo falſch und unvernünftig ſei. „Es kann intelligente Weſen geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewiß, daß es keine intelligenten Weſen giebt, die *andre Geſetze und Wahrheiten* erkennen, als ich, denn jeder Geiſt ſieht *nothwendig* ein, daß zwei mal zwei vier macht und daß man ſeinen Freund ſeinem Hunde vorziehen muß.“ *) Von einem weſentlich andern Verſtand, als dem im Menſchen ſich bethätigenden Verſtand habe ich auch nicht die entfernteſte Vorſtellung, die entfernteſte Ahnung. Vielmehr iſt jeder vermeintlich andere Verſtand, den ich ſetze, nur eine Bejahung meines eignen Verſtandes, d. h. eine Idee von mir, eine Vorſtellung, die innerhalb mein Denkvermögen fällt, alſo meinen Verſtand ausdrückt. Was ich *denke*, das *thue* ich ſelbſt — natürlich nur bei rein intellectuellen Dingen —, was ich *als verbunden* denke, *verbinde* ich, was ich denke *als getrennt*, *unterſcheide* ich, was ich denke *als aufgehoben*, als negirt, das *negire ich ſelbſt*. Denke ich mir alſo z. B. einen Verſtand, in welchem die Anſchauung oder Wirklichkeit des Gegenſtandes unmittelbar mit dem Gedanken deſſelben verbunden iſt, ſo verbinde ich ſie wirklich; mein Verſtand oder meine Einbildungskraft iſt ſelbſt das Verbindungsvermögen dieſer Unterſchiede oder Gegenſätze. Wie wäre es denn möglich, daß Du ſie Dir verbunden vorſtellteſt — ſei dieſe Vorſtellung nun deutlich oder confus — wenn Du ſie nicht in Dir ſelbſt verbändeſt? Wie aber auch nur immer der Verſtand beſtimmt werde, welchen ein beſtimmtes menſchliches Individuum im Unterſchiede von dem ſeinigen annimmt, — dieſer andere Verſtand iſt nur der im Men-

*) *Malebranche*. Eben ſo ſagt der Aſtronom Chr. Hugenius in ſeinem ſchon oben angeführten Cosmotheoros: „Sollte wo anders eine von der unſrigen verſchiedne Vernunft exiſtiren? und auf dem Jupiter und Mars für ungerecht und verrucht gelten, was bei uns für gerecht und löblich gilt? Wahrlich das iſt nicht wahrſcheinlich und auch gar nicht möglich.“

ſchen überhaupt ſich bethätigende Verſtand, der von den Schranken dieſes beſtimmten, zeitlichen Individuums abgeſondert gedachte Verſtand. Einheit liegt im Begriffe des Verſtandes. Die Unmöglichkeit für den Verſtand, ſich zwei höchſte Weſen, zwei unendliche Subſtanzen, zwei Götter zu denken, iſt die Unmöglichkeit für den Verſtand, ſich ſelbſt zu widerſprechen, ſein eignes Weſen zu verläugnen, ſich ſelbſt vertheilt und vervielfältigt zu denken.

Der Verſtand iſt das unendliche Weſen. Unendlichkeit iſt unmittelbar mit der Einheit; Endlichkeit mit der Mehrheit geſetzt. Endlichkeit — im metaphyſiſchen Sinne — beruht auf dem Unterſchied der Exiſtenz vom Weſen, der Individualität von der Gattung; Unendlichkeit auf der Einheit von Exiſtenz und Weſen. Endlich iſt darum, was mit andern Individuen derſelben Gattung verglichen werden kann; unendlich, was nur ſich ſelbſt gleich iſt, nichts ſeines Gleichen hat, folglich nicht als Individuum unter einer Gattung ſteht, ſondern ununterſcheidbar in Einem Gattung und Individuum, Weſen und Exiſtenz iſt. Aber ſo iſt der Verſtand; er hat ſein Weſen in ſich ſelbſt, folglich nichts neben und außer ſich, was ihm an die Seite geſtellt werden könnte; er iſt unvergleichbar, weil er ſelbſt die Quelle aller Vergleichungen; unermeßlich, weil er das Maß aller Maße iſt, wir Alles nur durch den Verſtand meſſen; er kann unter kein höheres Weſen, keine Gattung geordnet werden, weil er ſelbſt das oberſte Princip aller Unterordnungen iſt, alle Dinge und Weſen ſich ſelbſt unterordnet. Die Definitionen der ſpeculativen Philoſophen und Theologen von Gott als dem Weſen, bei welchem ſich nicht Exiſtenz und Weſen unterſcheiden laſſen, welches alle Eigenſchaften, die es hat, ſelbſt iſt, ſo daß Prädicat und Subject in ihm identiſch ſind, alle dieſe Beſtimmungen ſind alſo auch nur vom Weſen des Verſtandes abgezogne Begriffe.

Der Verſtand oder die Vernunft iſt endlich das nothwendige Weſen. Die Vernunft iſt, weil nur die Exiſtenz der Vernunft

Vernunft iſt; weil, wenn keine Vernunft, kein Bewußtſein wäre, Alles Nichts, das Sein gleich Nichtſein wäre. Bewußtſein erſt begründet den Unterſchied von Sein und Nichtſein. Erſt im Bewußtſein offenbart ſich der Werth des Seins, der Werth der Natur. Warum iſt überhaupt Etwas, warum die Welt? aus dem einfachen Grunde, weil, wenn nicht Etwas exiſtirte, das Nichts exiſtirte, wenn nicht die Vernunft, nur Unvernunft wäre, — alſo darum iſt die Welt, weil es ein Unſinn iſt, daß die Welt nicht iſt. In dem Unſinn ihres Nichtſeins findeſt Du den wahren Sinn ihres Seins, in der Grundloſigkeit der Annahme, ſie ſei nicht, den Grund, warum ſie iſt. Nichts, Nichtſein iſt zwecklos, ſinnlos, verſtandlos. Sein nur hat Zweck, hat Grund und Sinn; Sein iſt, weil nur Sein Vernunft und Wahrheit iſt; Sein iſt das abſolute Bedürfniß, die abſolute Nothwendigkeit. Was iſt der Grund des ſich fühlenden Seins, des Lebens? Das Bedürfniß des Lebens. Aber wem iſt es Bedürfniß? Dem, was nicht lebt. Nicht ein ſehendes Weſen hat das Auge gemacht; wenn es ſchon ſieht, wozu macht es das Auge? Nein! nur das nicht ſehende Weſen bedarf des Auges. Wir ſind alle ohne Wiſſen und Willen in die Welt gekommen — aber nur dazu gekommen, daß Wiſſen und Willen ſei. Woher iſt alſo die Welt? Aus Noth iſt ſie, aus Bedürfniß, aus Nothwendigkeit, aber nicht aus einer Nothwendigkeit, die in einem andern, von ihr unterſchiedenen Weſen liegt — was ein reiner Widerſpruch iſt, — ſondern aus eigenſter, innerſter Nothwendigkeit, aus Nothwendigkeit der Nothwendigkeit, weil ohne Welt keine Nothwendigkeit, ohne Nothwendigkeit keine Vernunft, kein Verſtand iſt. Das Nichts, aus dem die Welt gekommen, iſt das Nichts ohne die Welt. Allerdings iſt alſo die Negativität, wie die ſpeculativen Philoſophen ſich ausdrücken, das Nichts der Grund der Welt — aber ein ſich ſelbſt aufhebendes Nichts — d. h. das Nichts, welches per impossibile exiſtirte, wenn keine Welt wäre. Allerdings entſpringt die Welt aus einem

Mangel, aus Penia, aber es iſt falſche Speculation, dieſe Penia zu einem ontologiſchen *Weſen* zu machen, — dieſer Mangel iſt lediglich der Mangel, der im angenommenen *Nichtſein* der Welt liegt. Alſo iſt die Welt nur *aus ſich ſelbſt* und *durch ſich ſelbſt* nothwendig. Aber die *Nothwendigkeit der Welt* iſt die *Nothwendigkeit der Vernunft*. Die Vernunft als der Inbegriff aller Realitäten — denn was ſind alle Herrlichkeiten der Welt ohne das Licht, was iſt aber das äußere Licht ohne das innere Licht? — die Vernunft iſt das *unentbehrlichſte Weſen* — das tiefſte und weſentlichſte Bedürfniß. Erſt die Vernunft iſt das Selbſtbewußtſein des Seins, das *ſelbſtbewußte Sein*; erſt in der Vernunft offenbart ſich der Zweck, der Sinn des Seins. Die *Vernunft iſt das ſich als Selbſtzweck gegenſtändliche Sein*; — der Endzweck der Dinge. Was *ſich ſelbſt* Gegenſtand, das iſt das *höchſte*, das *letzte Weſen*, was *ſeiner ſelbſt* mächtig, das iſt *allmächtig*.

Viertes Kapitel.

Gott als moraliſches Weſen oder Geſetz.

Gott als Gott — das unendliche, allgemeine, anthropomorphismenloſe Weſen des Verſtandes hat für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine beſondere Wiſſenſchaft ein allgemeiner Grundſatz, womit ſie anfängt; es iſt nur der oberſte, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichſam der mathematiſche Punkt der Religion. Das Bewußtſein der menſchlichen Beſchränktheit und Nichtigkeit, welches ſich mit dem Bewußtſein dieſes Weſens verbindet, iſt keineswegs ein *religiöſes* Bewußtſein; es bezeichnet vielmehr den Skeptiker, den Materialiſten, den Naturaliſten, den Pantheiſten. Der Glaube an Gott —

wenigſtens den Gott der Religion — geht nur da verloren, wo, wie im Skepticismus, Pantheismus, Materialismus, der *Glaube an den Menſchen*, wenigſtens den Menſchen, wie er in der Religion gilt, verloren wird. So wenig es daher der Religion Ernſt iſt und ſein kann mit der Nichtigkeit des Menſchen*), ſo wenig iſt es ihr Ernſt mit jenem abſtracten Weſen, womit ſich das Bewußtſein dieſer Nichtigkeit verbindet. Ernſt iſt es der Religion nur mit *den* Beſtimmungen, welche dem Menſchen den Menſchen vergegenſtändlichen. *Den Menſchen verneinen*, heißt: *die Religion verneinen*.

Es liegt wohl im Intereſſe der Religion, daß das ihr gegenſtändliche Weſen ein *andres* ſei als der Menſch; aber es liegt eben ſo, ja noch mehr in ihrem Intereſſe, daß dieſes andre Weſen zugleich ein *menſchliches* ſei. Daß es ein *andres* ſei, dieß betrifft nur die *Exiſtenz*, daß es aber ein menſchliches ſei, die innere *Weſenheit* deſſelben. Wenn es ein andres dem Weſen nach wäre, was könnte auch dem Menſchen an ſeinem Sein oder Nichtſein gelegen ſein? Wie könnte er an der Exiſtenz deſſelben ſo inniges Intereſſe nehmen, wenn nicht ſein eignes Weſen dabei betheiligt wäre?

Ein Beiſpiel. „Wenn ich das glaube, heißt es im Concordienbuch, daß *allein* die *menſchliche* Natur für mich gelitten hat, ſo iſt mir der Chriſtus ein *ſchlechter Heiland*, ſo bedarf er wohl ſelbſt eines Heilands." Es wird alſo über den Menſchen hinausgegangen, ein andres, vom Menſchen unterſchiednes Weſen aus Heilsbedürfniß verlangt. Aber ſo wie dieſes andre Weſen geſetzt iſt, ſo entſteht auch ſogleich das Verlangen des Menſchen *nach ſich*

*) Die Vorſtellung oder der Ausdruck von der Nichtigkeit des Menſchen vor Gott *innerhalb* der Religion iſt der *Zorn* Gottes; denn wie die Liebe Gottes die Bejahung, ſo iſt ſein Zorn die Verneinung des Menſchen. Aber eben mit dieſem Zorne iſt es nicht Ernſt. „Gott .... nicht recht zornig iſt. Es iſt *ſein rechter Ernſt nicht*, wenn man gleich meynet, er zürne und ſtrafe." *Luther*. Sämmtl. Schriften und Werke. Leipzig 1729. Th. VIII. S. 208. Dieſe Ausgabe iſt es, nach welcher immer nur mit Angabe des Theils citirt wird.

ſelbſt, nach ſeinem Weſen, ſo wird auch ſogleich der Menſch wieder geſetzt. „Hie iſt Gott, der nicht Menſch iſt und noch nie Menſch worden. Mir aber des Gottes nicht .... Es ſollt mir ein ſchlechter Chriſtus bleiben, der .... allein ein bloßer abgeſonderter Gott und göttliche Perſon .... ohne Menſchheit. Nein Geſell, wo Du mir Gott hinſetzeſt, da mußt Du mir die Menſchheit mit hinſetzen."

Der Menſch will in der Religion ſich befriedigen; die Religion iſt ſein höchſtes Gut. Aber wie könnte er in Gott Troſt und Frieden finden, wenn Gott ein weſentlich andres Weſen wäre? Wie kann ich den Frieden eines Weſens theilen, wenn ich nicht ſeines Weſens bin? Wenn ſein Weſen ein andres, ſo iſt auch ſein Friede ein weſentlich andrer, kein Friede für mich. Wie kann ich alſo ſeines Friedens theilhaftig werden, wenn ich nicht ſeines Weſens theilhaftig werden kann, wie aber ſeines Weſens theilhaftig werden, wenn ich wirklich andern Weſens bin? Friede empfindet Alles, was lebt, nur in ſeinem eignen Element, nur in ſeinem eignen Weſen. Empfindet alſo der Menſch Frieden in Gott, ſo empfindet er ihn nur, weil Gott erſt ſein wahres Weſen, weil er hier erſt bei ſich ſelbſt iſt, weil Alles, worin er bisher Frieden ſuchte und was er bisher für ſein Weſen nahm, ein andres, fremdes Weſen war. Und ſoll und will daher der Menſch in Gott ſich befriedigen, ſo muß er Sich in Gott finden. „Es wird niemand die Gottheit ſchmecken, denn wie ſie will geſchmecket ſein, nämlich, daß ſie in der Menſchheit Chriſti betrachtet werde, und wenn Du nicht alſo die Gottheit findeſt, ſo wirſt Du nimmermehr Ruhe haben."*) „Ein jeglich Ding ruhet in der Stäte, aus der es gebohren iſt. Die Stäte, aus der ich gebohren bin, das iſt die Gottheit. Die Gottheit iſt mein Vaterland. Habe ich einen Vater in der Gottheit? Ja, ich habe nicht allein einen Vater da, ſondern ich habe mich

*) Luther. T. III. p. 589.

ſelber da; Ehe daß ich an mir ſelber ward, da war ich in der Gottheit gebohren." *)

Ein Gott, welcher nur das Weſen des Verſtandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, iſt nicht der Gott der Religion. Der Verſtand intereſſirt ſich nicht nur für den Menſchen, ſondern auch für die Weſen außer dem Menſchen, für die Natur. Der Verſtandesmenſch vergißt ſogar über der Natur ſich ſelbſt. Die Chriſten verſpotteten die heidniſchen Philoſophen, weil ſie ſtatt an ſich, an ihr Heil, nur an die Dinge außer ihnen gedacht hätten. Der Chriſt denkt nur an ſich. Der Verſtand betrachtet mit demſelben Enthuſiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menſchen. Der Verſtand iſt die „abſolute Indifferenz und Identität" aller Dinge und Weſen. Nicht dem Chriſtenthum, nicht der Religionsbegeiſterung, — dem Verſtandesenthuſiasmus nur verdanken wir das Daſein einer Botanik, einer Mineralogie, einer Zoologie, einer Phyſik und Aſtronomie. Kurz der Verſtand iſt ein univerſales, pantheiſtiſches Weſen, die Liebe zum Univerſum; aber die charakteriſtiſche Beſtimmung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen, iſt, daß ſie ein durchaus anthropotheiſtiſches Weſen, die ausſchließliche Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, die ausſchließliche Selbſtbejahung des menſchlichen und zwar ſubjectiv menſchlichen Weſens iſt; denn allerdings bejaht auch der Verſtand das Weſen des Menſchen, aber das objective, das auf den Gegenſtand um des Gegenſtands willen ſich beziehende Weſen, deſſen Darſtellung eben die Wiſſenſchaft iſt. Es muß daher noch etwas ganz Andres, als das Weſen des Verſtandes, dem Menſchen in der Religion Gegenſtand werden, wenn er ſich in ihr befriedigen will und ſoll, und dieſes Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten.

Die in der Religion, zumal der chriſtlichen, vor allen andern her-

*) Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg 1621 p. 81.

vortretende Verſtandes= oder Vernunftbeſtimmung Gottes iſt die der moraliſchen Vollkommenheit. Gott als moraliſch vollkommnes Weſen iſt aber nichts Andres, als die realiſirte Idee, das perſonificirte Geſetz der Moralität,*) das als abſolutes Weſen geſetzte moraliſche Weſen des Menſchen — des Menſchen eignes Weſen; denn der moraliſche Gott ſtellt die Forderung an den Menſchen, zu ſein, wie Er ſelbſt iſt: „Heilig iſt Gott, ihr ſollt heilig ſein, wie Gott“, — des Menſchen eignes Gewiſſen, denn wie könnte er ſonſt vor dem göttlichen Weſen erzittern, vor ihm ſich anklagen, wie es zum Richter ſeiner innerſten Gedanken und Geſinnungen machen?

Aber das Bewußtſein des moraliſch vollkommnen Weſens als das Bewußtſein eines abſtracten, von allen Anthropopatismen abgeſonderten Weſens läßt uns kalt und leer, weil wir den Abſtand, die Lücke zwiſchen uns und dieſem Weſen fühlen, — es iſt ein herzloſes Bewußtſein; denn es iſt das Bewußtſein unſrer perſönlichen Nichtigkeit und zwar der allerempfindlichſten, der moraliſchen Nichtigkeit. Das Bewußtſein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit im Gegenſatze zu meiner Beſchränktheit in Raum und Zeit thut mir nicht wehe; denn die Allmacht gebietet mir nicht, ſelbſt allmächtig, die Ewigkeit nicht, ſelbſt ewig zu ſein. Aber der moraliſchen Vollkommenheit kann ich mir nicht bewußt werden, ohne derſelben zugleich als eines Geſetzes für mich bewußt zu werden. Die moraliſche Vollkommenheit hängt, wenigſtens für das moraliſche Bewußtſein, nicht von der Natur, ſondern allein vom Willen ab, ſie iſt eine Willensvollkommenheit, der vollkommne Wille. Den vollkommnen Willen, den Willen, der eins mit dem Geſetze, der ſelbſt Geſetz iſt, kann ich nicht denken, ohne ihn zugleich als

*) Selbſt Kant ſagt ſchon in ſeinen bereits mehrmals angeführten noch unter Friedrich II. gehaltnen Vorleſungen über philoſoph. Religionslehre S. 135: „Gott iſt gleichſam das moraliſche Geſetz ſelbſt, aber perſonificirt gedacht.“

Digitized by Google

Willensobject, d. h. als Sollen für mich zu denken. Kurz die Vorſtellung des moraliſch vollkommnen Weſens iſt keine nur theoretiſche, friedliche, ſondern zugleich praktiſche, zur Handlung, zur Nachahmung auffordernde, mich in Spannung, in Zwieſpalt mit mir ſelbſt verſetzende Vorſtellung; denn indem ſie mir zuruft, was ich *ſein ſoll*, ſagt ſie mir zugleich ohne alle Schmeichelei ins Geſicht, was ich *nicht bin.* *) Und dieſer Zwieſpalt iſt in der Religion um ſo qualvoller, um ſo ſchrecklicher, als ſie des Menſchen eignes Weſen ihm als ein *andres* Weſen entgegenſetzt und noch dazu als ein *perſönliches* Weſen, als ein Weſen, welches die Sünder von ſeiner Gnade, der Quelle alles Heils und Glücks, ausſchließt, haßt, verflucht.

Wodurch erlöſt ſich nun aber der Menſch von dieſem Zwieſpalt zwiſchen ſich und dem vollkommnen Weſen, von der Pein des Sündenbewußtſeins, von der Qual des Nichtigkeitsgefühles? Wodurch ſtumpft er der Sünde ihren tödtlichen Stachel ab? Nur dadurch, daß er ſich des *Herzens*, der *Liebe* als der *höchſten*, als der *abſoluten Macht* und *Wahrheit* bewußt wird, daß er das göttliche Weſen nicht nur als Geſetz, als moraliſches Weſen, als Verſtandesweſen, ſondern vielmehr als ein *liebendes*, *herzliches*, *ſelbſt ſubjectiv menſchliches Weſen anſchaut.*

Der Verſtand urtheilt nur nach der Strenge des Geſetzes; das Herz accommodirt ſich, iſt billig, nachſichtig, rückſichtsvoll, *κατ' ἄνθρωπον*. Dem Geſetze, das nur die moraliſche Vollkommenheit uns vorhält, genügt Keiner; aber darum genügt auch das Geſetz nicht dem Menſchen, dem Herzen. Das Geſetz verdammt; das Herz erbarmt ſich auch des Sünders. Das Geſetz bejaht mich nur als *abſtractes*, das Herz als *wirkliches* Weſen. Das Herz giebt mir das Bewußtſein, daß ich

*) „Was nun unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das *demüthigt*. Alſo *demüthigt* das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht." *Kant* Kritik der prakt. Vernunft. 4. Aufl. p. 132.

Menſch; das Geſetz nur das Bewußtſein, daß ich Sünder, daß ich nichtig bin. *) Das Geſetz *unterwirft* ſich den Menſchen, die Liebe macht ihn *frei*.

Die Liebe iſt das Band, das Vermittlungsprincip zwiſchen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, dem ſündloſen und ſündhaften Weſen, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Geſetz und dem Herzen, dem Göttlichen und Menſchlichen. Die Liebe iſt Gott ſelbſt und außer ihr iſt kein Gott. Die Liebe macht den Menſchen zu Gott und Gott zum Menſchen. Die Liebe ſtärket das Schwache und ſchwächt das Starke, erniedrigt das Hohe und erhöhet das Niedrige, idealiſirt die Materie und materialiſirt den Geiſt. Die Liebe iſt die wahre Einheit von Gott und Menſch, von Geiſt und Natur. In der Liebe iſt die gemeine Natur Geiſt und der vornehme Geiſt Natur. Lieben heißt vom Geiſte aus: den Geiſt, von der Materie aus: die Materie aufheben. Liebe iſt *Materialismus*; *immaterielle* Liebe iſt ein Unding. In der Sehnſucht der Liebe nach dem entfernten Gegenſtand bekräftigt der abſtracte Idealiſt wider Willen die *Wahrheit der Sinnlichkeit*. Aber zugleich iſt die Liebe der Idealismus der Natur; Liebe iſt Geiſt, Esprit. Nur die Liebe macht die Nachtigall zur Sängerin; nur die Liebe ſchmückt die Befruchtungswerkzeuge der Pflanze mit einer Blumenkrone. Und welche Wunder thut nicht die Liebe ſelbſt in unſerm gemeinen bürgerlichen Leben! Was der Glaube, die Confeſſion, der Wahn trennt, das verbindet die Liebe. Selbſt unſre hohe Nobleſſe identificirt humoriſtiſch genug die Liebe mit dem bürgerlichen Pöbel. Was die alten Myſtiker von Gott ſagten, daß er ſei das *höchſte* und doch das *gemeinſte* Weſen, das gilt in Wahrheit von der Liebe, und zwar nicht einer erträumten, imaginären Liebe, nein! von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die Fleiſch und Blut hat.

---

*) „Wir alle haben geſündigt. ... Mit dem *Geſetz* begannen die Vatermörder." *Seneca*. „Das Geſetz bringet uns um." *Luther*. (Th. XVI. S. 320.)

Ja nur von der Liebe, die Fleiſch und Blut hat, denn nur dieſe kann die Sünden erlaſſen, welche Fleiſch und Blut begangen. Ein nur moraliſches Weſen kann nicht vergeben, was gegen das Geſetz der Moralität iſt. Was das Geſetz negirt, wird ſelbſt vom Geſetze negirt. Der moraliſche Richter, welcher nicht menſchliches Blut in ſein Urthel einfließen läßt, verurtheilt unnachſichtlich, unerbittlich den Sünder. Indem daher Gott als ein ſündenvergebendes Weſen angeſchaut wird, ſo wird er geſetzt zwar nicht als ein unmoraliſches, aber als ein nicht, ein mehr als moraliſches, kurz als ein menſchliches Weſen. Die Aufhebung der Sünde iſt die Aufhebung der abſtracten moraliſchen Gerechtigkeit, — die Bejahung der Liebe, der Barmherzigkeit, der Sinnlichkeit. Nicht abſtracte, nein! nur ſinnliche Weſen ſind barmherzig. Die Barmherzigkeit iſt das Rechtsgefühl der Sinnlichkeit. Darum vergiebt Gott nicht in ſich als abſtractem Verſtandesgott, ſondern in ſich als Menſchen, im Fleiſchgewordnen, im ſinnlichen Gott die Sünden der Menſchen. Gott als Menſch ſündigt zwar nicht, aber er kennt doch, er nimmt doch auf ſich die Leiden, die Bedürfniſſe, die Noth der Sinnlichkeit. Das Blut Chriſti reinigt uns in den Augen Gottes von unſern Sünden, ja nur ſein menſchliches Blut macht Gott barmherzig, ſtillt ſeinen Zorn; d. h.: unſre Sünden ſind uns vergeben, weil wir keine abſtracten Weſen, ſondern Weſen von Fleiſch und Blut ſind.*)

*) „Dieſer mein Gott und Herr hat meine Natur, Fleiſch und Blut an ſich genommen, wie ich habe und alles verſucht und gelitten gleich wie ich, doch ohne Sünde; darum kann er Mitleiden haben mit meiner Schwachheit. Hebr. 5.“ Luther (Th. XVI. S. 533). „Wie tiefer wir Chriſtum bringen können ins Fleiſch, je beſſer iſt es.“ (Ebend. S. 565.) „Gott ſelbſt, wenn man außer Chriſto mit ihm will handeln, iſt er ein ſchrecklicher Gott, da man keinen Troſt, ſondern eitel Zorn und Ungnade an findet.“ (Th. XV. S. 298.)

Fünftes Kapitel.

Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Herzensweſen.

Das Bewußtſein der Liebe iſt es, wodurch ſich der Menſch mit Gott oder vielmehr mit ſich, mit ſeinem Weſen, welches er im Geſetz als ein andres Weſen ſich gegenüberſtellt, verſöhnt. Das Bewußtſein der götlichen Liebe, oder, was eins iſt, die Anſchauung Gottes als eines ſelbſt *menſchlichen* Weſens iſt das *Geheimniß der Incarnation*, der Fleiſch- oder Menſchwerdung Gottes. Die Incarnation iſt nichts Andres, als die thatſächliche, ſinnliche Erſcheinung von der *menſchlichen Natur* Gotes. Seinetwegen iſt Gott nicht Menſch geworden; die Noth, das Bedürfniß des Menſchen, — ein Bedürfniß, das übrigens heute noch ein Bedürfniß des religiöſen Gemüths — war der Grund der Incarnation. Aus Barmherzigkeit wurde Gott Menſch — er war alſo ſchon in ſich ſelbſt ein menſchlicher Gott, ehe er wirklicher Menſch ward; denn es ging ihm das menſchliche Bedürfniß, das menſchliche Elend zu Herzen. Die Incarnation war eine Thräne des göttlichen Mitleids, alſo nur eine Erſcheinung eines *menſchlich fühlenden*, darum *weſentlich menſchlichen* Weſens.

Wenn man ſich in der Incarnation nur an den *menſchgewordnen Gott* hält, ſo erſcheint freilich die Menſchwerdung als ein überraſchendes, unerklärliches, wunderbares Ereigniß. Allein der menſchgewordne Gott iſt nur die Erſcheinung des *gottgewordnen* Menſchen; denn der Herablaſſung Gottes zum Menſchen geht nothwendig die *Erhebung des Menſchen* zu Gott vorher. Der Menſch war ſchon *in* Gott, war ſchon Gott ſelbſt, ehe Gott Menſch wurde, d. h. ſich *als Menſch zeigte*.*) Wie hätte ſonſt Gott Menſch werden können?

*) „Solche Beſchreibungen, wo die Schrift von Gott redet als von einem Menſchen und ihm zueignen alles was menſchlich iſt, ſeyn ſehr lieblich und tröſtlich,

Der alte Grundſatz: „aus Nichts wird Nichts“ gilt auch hier. Ein König, der nicht auf dem Herzen das Wohl ſeiner Unterthanen trägt, der nicht ſchon auf dem Throne mit ſeinem Geiſte in den Wohnungen derſelben weilt, nicht ſchon in ſeiner Geſinnung, wie das Volk ſpricht, ein „*gemeiner* Mann“ iſt, ein ſolcher König wird auch nicht körperlich von ſeinem Throne herabſteigen, um ſein Volk zu beglücken mit ſeiner perſönlichen Gegenwart. Iſt alſo nicht ſchon der Unterthan zum König emporgeſtiegen, ehe der König zum Unterthan herabſteigt? Und wenn ſich der Unterthan durch die perſönliche Gegenwart ſeines Königs geehrt und beglückt fühlt, bezieht ſich dieſes Gefühl nur auf dieſe ſichtbare Erſcheinung als ſolche, oder nicht vielmehr auf die Erſcheinung der Geſinnung, des menſchenfreundlichen Weſens, welches der *Grund* dieſer Erſcheinung iſt? Aber was in der *Wahrheit* der Religion der *Grund*, das beſtimmt ſich im *Bewußtſein* der Religion zur *Folge*; ſo hier die Erhebung des Menſchen zu Gott zu einer *Folge* der Erniedrigung oder Herablaſſung Gottes zum Menſchen. Gott, ſagt die Religion, vermenſchlichte ſich, um den Menſchen zu vergöttern.*)

Das Tiefe und Unbegreifliche, d. h. das *Widerſprechende*, welches man in dem Satze: „Gott iſt oder wird Menſch“ findet, kommt nur daher, daß man den Begriff oder die Beſtimmungen des allgemeinen, uneingeſchränkten, metaphyſiſchen Weſens mit dem Begriffe oder

---

nemlich daß er freundlich mit uns rede und von ſolchen Dingen, davon Menſchen pflegen mit einander zu reden, daß er *ſich freue, betrübe und leyde wie ein Menſch*, um *des Geheimniſſes willen der zukünftigen Menſchheit Chriſti*.“ *Luther*. (T. II. p. 334.)

*) „Gott wurde Menſch, damit der *Menſch Gott* würde.“ *Auguſtinus*. (Serm. ad pop.) Bei Luther und mehreren Kirchenvätern finden ſich jedoch Stellen, die das wahre Verhältniß andeuten. Damit, ſagt Luther z. B. (Th. I. S. 334), daß Moſes „*Gottes Bild*, Gott gleich“ *den Menſchen* nennt, habe er dunkel andeuten wollen, daß „*Gott ſollte Menſch werden*.“ Hier iſt alſo die Menſchwerdung Gottes als eine Folge von der Gottheit des Menſchen ziemlich deutlich ausgeſprochen.

den Beſtimmungen des religiöſen Gottes, d. h. die Beſtimmungen des Verſtandes mit den Beſtimmungen des Herzens vermiſcht oder verwechſelt, — eine Verwechſelung, die das größte Hinderniß der richtigen Erkenntniß der Religion iſt. Aber es handelt ſich ja in der That nur um die menſchliche Geſtalt eines Gottes, der ſchon im Weſen, im tiefſten Grunde ſeiner Seele ein barmherziger, d. i. menſchlicher Gott iſt.

In der kirchlichen Lehre wird dieß ſo ausgedrückt, daß ſich nicht die erſte Perſon der Gottheit incarnirt, ſondern die zweite, welche den Menſchen in und vor Gott vertritt, — die zweite Perſon, die aber in Wahrheit, wie ſich zeigen wird, die wahre, ganze, erſte Perſon der Religion iſt. Und nur ohne dieſen Mittelbegriff, welcher der Ausgangspunkt der Incarnation, erſcheint dieſelbe myſteriös, unbegreiflich, „ſpeculativ", während ſie im Zuſammenhang mit demſelben betrachtet eine nothwendige, ja eine ſich von ſelbſt verſtehende Folge iſt. Die Behauptung daher, daß die Incarnation eine rein empiriſche oder hiſtoriſche Thatſache ſei, von der man nur aus einer theologiſchen Offenbarung Kunde erhalte, iſt eine Aeußerung des ſtupideſten religiöſen Materialismus; denn die Incarnation iſt ein Schlußſatz, der auf einer ſehr begreiflichen Prämiſſe beruht. Aber eben ſo verkehrt iſt es, wenn man aus puren ſpeculativen, d. i. metaphyſiſchen, abſtracten Gründen die Incarnation deduciren will, denn die Metaphyſik gehört nur der erſten Perſon an, die ſich nicht incarnirt, keine dramatiſche Perſon iſt. Eine ſolche Deduction ließe ſich höchſtens nur dann rechtfertigen, wenn man mit Bewußtſein aus der Metaphyſik die Negation der Metaphyſik deduciren würde.

Aus dieſem Exempel erhellt, wie ſich die Anthropologie von der ſpeculativen Philoſophie unterſcheidet. Die Anthropologie betrachtet nicht die Menſchwerdung als ein beſonderes, ſtupendes Myſterium, wie die vom myſtiſchen Scheine verblendete Speculation; ſie zerſtört vielmehr die Illuſion, als ſtecke ein beſonderes, übernatürliches Geheimniß

dahinter; ſie kritiſirt das Dogma und reducirt es auf ſeine natür-lichen, dem Menſchen eingebornen Elemente, auf ſeinen innern Urſprung und Mittelpunkt — auf die Liebe.

Das Dogma ſtellt uns zweierlei dar: Gott und die Liebe. Gott iſt die Liebe; was heißt aber das? Iſt Gott noch Etwas außer der Liebe? ein von der Liebe unterſchiednes Weſen? Iſt es ſo viel, als wie ich auch von einer menſchlichen Perſon im Affect ausrufe: ſie iſt die Liebe ſelbſt? Allerdings, ſonſt müßte ich den Namen: Gott, der ein be-ſondres, perſönliches Weſen, ein Subject im Unterſchiede vom Prädicat ausdrückt, aufgeben. Alſo wird die Liebe zu etwas Beſondrem ge-macht: Gott hat aus Liebe ſeinen eingebornen Sohn geſandt. Die Liebe wird ſo zurück und herabgeſetzt durch den dunkeln Hintergrund: Gott. Sie wird zu einer perſönlichen, wenn auch weſenbeſtimmenden Eigenſchaft; ſie behält daher im Geiſte und Gemüthe, objectiv und ſub-jectiv, den Rang nur eines Prädicats, nicht des Subjects, nicht des Weſens; ſie verſchiebt ſich mir als eine Nebenſache, ein Accidenz aus den Augen; bald tritt ſie als etwas Weſentliches vor mich hin; bald verſchwindet ſie mir wieder. Gott erſcheint mir auch noch in andrer Geſtalt, als in der Liebe; auch in der Geſtalt der Allmacht, einer fin-ſtern, nicht durch die Liebe gebundnen Macht, einer Macht, an der auch, wenn gleich in geringerem Maße, die Dämone, die Teufel Theil haben.

So lange die Liebe nicht zur Subſtanz, zum Weſen ſelbſt erhoben wird, ſo lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch Etwas für ſich iſt, ein liebloſes Ungeheuer, ein dämoniſches Weſen, deſſen von der Liebe unterſcheid-bare und wirklich unterſchiedne Perſönlichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen ſich ergötzt — das Phantom des reli-giöſen Fanatismus! Aber gleichwohl iſt das Weſentliche in der Incarnation, obwohl noch gebunden an die Nacht des religiöſen Be-wußtſeins, die Liebe. Die Liebe beſtimmte Gott zur Entäußerung ſeiner

Gottheit.*) Nicht aus ſeiner Gottheit als ſolcher, nach welcher er das Subject iſt in dem Satze: Gott iſt die Liebe, ſondern aus der Liebe, dem Prädicat kam die Verläugnung ſeiner Gottheit; alſo iſt die Liebe eine höhere Macht und Wahrheit, als die Gottheit. *Die Liebe überwindet Gott.* Die Liebe war es, der Gott ſeine göttliche Majeſtät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere als die unſrige? als die, der wir Gut und Blut opfern? War es die Liebe zu ſich? zu ſich als *Gott*? Nein! die Liebe zum Menſchen. Aber iſt die Liebe zum Menſchen nicht menſchliche Liebe? Kann ich den Menſchen lieben, ohne ihn menſchlich zu lieben, ohne ihn ſo zu lieben, wie er ſelbſt liebt, wenn er in Wahrheit liebt? Wäre ſonſt nicht die Liebe vielleicht teufliſche Liebe? Der Teufel liebt ja auch den Menſchen, aber nicht um des Menſchen, ſondern um ſeinetwillen, alſo aus Egoismus, um ſich zu vergrößern, ſeine Macht auszubreiten. Aber Gott liebt, indem er den Menſchen liebt, den Menſchen um des Menſchen willen, d. h. um ihn gut, glücklich, ſelig zu machen. Liebt er alſo nicht ſo den Menſchen, wie der wahre Menſch den Menſchen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Iſt ſie nicht überall ſich ſelbſt gleich? Was iſt alſo der wahre, unverfälſchte Text der Incarnation, als der Text der Liebe ſchlechtweg, ohne Beiſatz, ohne Unterſchied göttlicher und menſchlicher Liebe? Denn wenn es auch eine eigennützige Liebe unter den Menſchen giebt, ſo iſt doch die wahre menſchliche Liebe, die allein dieſes

*) So, in dieſem Sinne feierte der alte unbedingte, begeiſterungsvolle Glaube die Incarnation. Die Liebe ſiegt über Gott, Amor triumphat de Deo, ſagt z. B. der h. Bernhard. Und nur in der Bedeutung einer wirklichen Selbſtentäußerung, Selbſtverläugnung der Gottheit liegt die Realität, die Kraft und Bedeutung der Incarnation, wenn gleich dieſe Selbſtnegation *an ſich* nur eine *Phantaſievorſtellung* iſt, denn bei Lichte betrachtet negirt ſich nicht Gott in der Incarnation, ſondern er zeigt ſich nur als das, was er iſt, als ein menſchliches Weſen. Was die Lüge der ſpätern rationaliſtiſch-orthodoxen und bibliſch-pietiſtiſch-rationaliſtiſchen Theologie gegen die wonnetrunknen Vorſtellungen und Ausdrücke des alten Glaubens in Betreff der Incarnation vorgebracht, verdient keine Erwähnung, geſchweige Widerlegung.

Namens würdige, diejenige, welche dem Andern zu Liebe das Eigne aufopfert. Wer iſt alſo unſer Erlöſer und Verſöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe; denn Gott als Gott hat uns nicht erlöſt, ſondern die Liebe, welche über den Unterſchied von göttlicher und menſchlicher Perſönlichkeit erhaben iſt. Wie Gott ſich ſelbſt aufgegeben aus Liebe, ſo ſollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn *opfern wir nicht Gott der Liebe auf, ſo opfern wir die Liebe Gott auf*, und wir haben trotz des Prädicats der Liebe den Gott, das böſe Weſen des religiöſen Fanatismus.

Indem wir nun aber dieſen Text aus der Incarnation gewonnen, ſo haben wir zugleich das Dogma in ſeiner Unwahrheit dargeſtellt, das ſcheinbar übernatürliche und übervernünftige Myſterium auf eine *einfache*, dem *Menſchen an ſich natürliche* Wahrheit zurückgeführt — eine Wahrheit, die nicht der chriſtlichen Religion allein, ſondern, unentwickelt wenigſtens, jeder Religion als Religion mehr oder minder angehört. Jede Religion, die auf dieſen Namen Anſpruch hat, ſetzt nämlich voraus, daß Gott nicht gleichgültig iſt gegen die Weſen, die ihn verehren, daß alſo Menſchliches ihm nicht fremd, daß er als ein Gegenſtand menſchlicher Verehrung ſelbſt ein menſchlicher Gott iſt. Jedes Gebet enthüllt das Geheimniß der Incarnation, *jedes Gebet iſt in der That eine Incarnation Gottes*. Im Gebete ziehe ich Gott in das menſchliche Elend herein, ich laſſe ihn Theil nehmen an meinen Leiden und Bedürfniſſen. Gott iſt nicht taub gegen meine Klagen; er erbarmt ſich meiner; er verläugnet alſo ſeine göttliche Majeſtät, ſeine Erhabenheit über alles Endliche und Menſchliche; er wird *Menſch mit dem Menſchen*; denn erhört er mich, erbarmt er ſich meiner, ſo wird er *afficirt* von meinen Leiden. Gott *liebt* den Menſchen — d. h.: Gott *leidet* vom Menſchen. Liebe iſt nicht ohne Mitgefühl, Mitgefühl nicht ohne Mitleiden denkbar. Habe ich Theilnahme für ein empfindungsloſes Weſen? Nein! nur für Empfindendes empfinde ich — nur für das, was ich meines Weſens fühle, worin ich mich ſelbſt

fühle, deſſen Leiden ich ſelbſt mitleide. Mitleiden ſetzt gleiches Weſen voraus. Ausdruck dieſer Weſensununterſchiedenheit Gottes vom Menſchen iſt die Incarnation, iſt die Vorſehung, iſt das Gebet. *)

Die Theologie freilich, welche die metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen der Ewigkeit, der Unbeſtimmbarkeit, Unveränderlichkeit und andere dergleichen abſtracte, das Weſen des Verſtandes ausdrückende Beſtimmungen im Kopfe hat und feſthält, die Theologie freilich *läugnet* die Leidensfähigkeit Gottes, *läugnet* aber eben damit auch die *Wahrheit der Religion.* **) Denn die Religion, der religiöſe Menſch glaubt im Acte der Andacht des Gebetes an eine wirkliche Theilnahme des göttlichen Weſens an ſeinen Leiden und Bedürfniſſen, glaubt an einen durch die *Innigkeit* des Gebetes, d. h. durch die *Kraft des Herzens beſtimmbaren* Willen Gottes, glaubt an eine wirkliche, gegenwärtige, *durch das Gebet* bewirkte Erhörung. Der wahrhaft religiöſe Menſch legt unbedenklich ſein Herz in Gott; Gott iſt ihm ein Herz, das für alles Menſchliche empfänglich. Das Herz kann nur zum Herzen ſich wenden; es findet nur *in ſich ſelbſt*, in ſeinem eignen Weſen Troſt.

Die Behauptung, daß die Erfüllung des Gebetes von Ewigkeit

*) Wir wiſſen, daß Gott vom *Mitleid* mit uns ergriffen wird und nicht nur unſre Thränen ſieht, ſondern auch unſre „Thränichen“ zählt, wie im Pſalm 56 geſchrieben ſteht.“ — „Der Sohn Gottes wird wahrhaft ergriffen vom *Gefühle* unſrer Leiden.“ Melanchthonis et aliorum Declamat. Argentor. T. III. p. 286. 450. „Kein Thränchen, ſagt Luther über den eben citirten 9. Vers des 56. Pſalm, muß umſonſt geſchehen, es wird angezeichnet mit großen mächtigen Buchſtaben im Himmel.“ Aber ein Weſen, das ſelbſt die Thränchen des Menſchen zählt und „ſammelt“, das iſt doch gewiß ein höchſt ſentimentales Weſen.

**) Der h. Bernhard hilft ſich mit einem köſtlich ſophiſtiſchen Wortſpiel: *Impassibilis* est Deus, sed non *incompassibilis*, cui proprium est misereri semper et parcere. (Sup. Cant. Sermo 26.) Als wäre nicht Mitleiden Leiden, freilich Leiden der Liebe, Leiden des Herzens. Aber was leidet, wenn nicht das theilnehmende Herz? Ohne Liebe keine Leiden. Die Materie, die Quelle des Leidens, iſt eben das allgemeine Herz, das allgemeine Band aller Weſen.

her ſchon beſtimmt, ſchon in den Plan der Weltſchöpfung urſprünglich mit aufgenommen ſei, iſt eine leere, abgeſchmackte Fiction einer mechaniſchen Denkart, die abſolut dem Weſen der Religion widerſpricht. „Wir bedürfen, ſagt ganz richtig im Sinne der Religion Lavater irgendwo, einen willkührlichen Gott.“ Ueberdem iſt ja auch in jener Fiction Gott eben ſo ein vom Menſchen beſtimmtes Weſen, als in der wirklichen, gegenwärtig auf die Kraft des Gebets erfolgten Erhörung; nur daß der Widerſpruch mit der Unveränderlichkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes, d. h. die Schwierigkeit in die täuſchende Ferne der Vergangenheit oder Ewigkeit hinausgeſchoben wird. Ob Gott jetzt auf mein Gebet hin zur Erfüllung deſſelben ſich entſchließt oder ſich einſt dazu entſchloſſen hat, das iſt im Grunde ganz eins.

Es iſt die größte Inconſequenz, die Vorſtellung eines durch das Gebet, d. i. die Kraft des Gemüths beſtimmbaren Gottes als eine unwürdige menſchliche Vorſtellung zu verwerfen. Glaubt man einmal ein Weſen, welches Gegenſtand der Verehrung, Gegenſtand des Gebetes, Gegenſtand des Gemüthes, ein Weſen, welches ein vorſehendes, fürſorgendes iſt, — eine Vorſehung, welche nicht ohne Liebe denkbar — ein Weſen alſo, welches ein liebendes, die Liebe zum Beſtimmungsgrunde ſeiner Handlungen hat; ſo glaubt man auch ein Weſen, welches, wenn auch nicht ein anatomiſches, doch ein pſychiſches menſchliches Herz hat. Das religiöſe Gemüth legt, wie geſagt, Alles in Gott — Das ausgenommen, was es ſelbſt verſchmäht. Die Chriſten gaben zwar ihrem Gotte keine ihren moraliſchen Begriffen widerſprechende Affecte, aber die Empfindungen und Gemüthsaffecte der Liebe, der Barmherzigkeit gaben ſie ihm ohne Anſtand und mußten ſie ihm geben. Und die Liebe, die das religiöſe Gemüth in Gott ſetzt, iſt eine eigentliche, nicht nur ſo vorgeſpiegelte, vorgeſtellte — eine wirkliche, wahrhafte Liebe. Gott wird geliebt und liebt wieder, in der göttlichen Liebe vergegenſtändlicht, bejaht ſich nur die menſchliche Liebe. In Gott vertieft ſich nur die Liebe in ſich als die Wahrheit ihrer ſelbſt.

Gegen die hier entwickelte Bedeutung der Incarnation kann man einwenden, daß es mit der chriſtlichen Incarnation doch eine ganz beſondre, wenigſtens andre Bewandtniß habe — was allerdings auch in anderer Beziehung wahr iſt, wie ſich ſpäter ſelbſt zeigen wird — als mit den Menſchwerdungen der heidniſchen, etwa griechiſchen oder indiſchen Götter. Dieſe ſeien bloße Menſchenproducte oder vergötterte Menſchen; aber im Chriſtenthum ſei die Idee des wahren Gottes gegeben; hier werde die Vereinigung des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen erſt bedeutungsvoll und „ſpeculativ". Jupiter verwandle ſich auch in einen Stier; die heidniſchen Menſchwerdungen der Götter ſeien bloße Phantaſien. Im Heidenthum ſei nicht mehr in dem *Weſen* Gottes, als in der Erſcheinung; im Chriſtenthum dagegen ſei es Gott, ein anderes, übermenſchliches Weſen, welches als Menſch erſcheine. Aber dieſer Einwurf widerlegt ſich durch die bereits gemachte Bemerkung, daß auch die Prämiſſe der chriſtlichen Incarnation ſchon das menſchliche Weſen enthält. Gott *liebt* den Menſchen; Gott hat überdem einen *Sohn* in ſich; Gott iſt Vater; die Verhältniſſe der Menſchlichkeit ſind von Gott nicht ausgeſchloſſen; Menſchliches iſt Gott nicht ferne, nicht unbekannt. Es iſt daher auch hier *nicht mehr* im *Weſen* Gottes, als in der *Erſcheinung* Gottes. In der Incarnation *geſteht* die Religion nur *ein*, was ſie in der *Reflexion* über ſich ſelbſt, als Theologie nicht Wort haben will, daß Gott ein durchaus menſchliches Weſen iſt. Die Incarnation, das Geheimniß des „*Gottmenſchen*" iſt daher keine *myſteriöſe Compoſition* von Gegenſätzen, *kein ſynthetiſches* Factum, wofür es der ſpeculativen Religionsphiloſophie gilt, weil ſie eine beſondere Freude am Widerſpruch hat; es iſt ein *analytiſches* Factum — ein menſchliches Wort mit menſchlichem Sinne. Wäre ein Widerſpruch hier vorhanden, ſo läge dieſer ſchon *vor* und *außer* der Incarnation; ſchon in der Verbindung der *Vorſehung*, der *Liebe* mit der *Gottheit*; denn iſt dieſe Liebe eine wirkliche, ſo iſt ſie keine von unſrer Liebe weſentlich unterſchiedne — es ſind nur die Schranken

zu beſeitigen — und ſo iſt die Incarnation nur der kräftigſte, innigſte, ſinnlichſte, offenherzigſte Ausdruck dieſer Vorſehung, dieſer Liebe. Die Liebe weiß ihren Gegenſtand nicht mehr zu beglücken, als daß ſie ihn mit ihrer perſönlichen Gegenwart erfreut, daß ſie ſich *ſehen* läßt. Den unſichtbaren Wohlthäter von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen, iſt das heißeſte Verlangen der Liebe. *Sehen* iſt ein *göttlicher* Act. Seligkeit liegt im bloßen Anblick des Geliebten. Der Blick iſt die Gewißheit der Liebe. Und die Incarnation ſoll nichts ſein, nichts bedeuten, nichts wirken als die *zweifelloſe Gewißheit* der Liebe Gottes zum Menſchen. Die Liebe bleibt, aber die Incarnation auf der Erde geht vorüber; die Erſcheinung war eine zeitlich und räumlich beſchränkte, Wenigen zugängliche; aber das Weſen der Erſcheinung iſt ewig und allgemein. Wir ſollen noch glauben an die Erſcheinung, aber nicht um der Erſcheinung, ſondern um des Weſens willen; denn uns iſt nur geblieben die Anſchauung der Liebe.

Der klarſte, unwiderſprechlichſte Beweis, daß der Menſch in der Religion ſich als *göttlichen Gegenſtand*, als *göttlichen Zweck* anſchaut, daß er alſo in der Religion nur zu ſeinem eignen Weſen, nur zu Sich ſelbſt ſich verhält — der klarſte, unwiderſprechlichſte Beweis iſt die Liebe Gottes zum Menſchen, der *Grund* und *Mittelpunkt* der Religion. Gott entäußert ſich um des Menſchen willen ſeiner Gottheit. Hierin liegt der erhebende Eindruck der Incarnation: das höchſte, das bedürfnißloſe Weſen demüthigt, erniedrigt ſich um des Menſchen willen. In Gott kommt daher *mein eignes Weſen* mir zur Anſchauung; ich habe für Gott Werth; die *göttliche Bedeutung* meines Weſens wird mir offenbar. Wie kann denn der Werth des Menſchen höher ausgedrückt werden, als wenn Gott um des Menſchen willen Menſch wird, der Menſch der Endzweck, der Gegenſtand der göttlichen Liebe iſt? Die Liebe Gottes zum Menſchen iſt eine *weſentliche Beſtimmung* des göttlichen Weſens: Gott iſt ein *mich*, den *Menſchen überhaupt liebender* Gott. Darauf ruht der Accent, darin liegt der Grundaffect

Digitized by Google

der Religion. Gottes Liebe macht mich liebend; die Liebe Gottes zum Menſchen iſt der Grund der Liebe des Menſchen zu Gott: die göttliche Liebe verurſacht, erweckt die menſchliche Liebe. „Laſſet uns ihn lieben, denn Er hat uns zuerſt geliebt.“*) Was liebe ich alſo in und an Gott? Die Liebe und zwar die Liebe zum Menſchen. Wenn ich aber die Liebe liebe und anbete, mit welcher Gott den Menſchen liebt, liebe ich nicht den Menſchen, iſt meine Gottesliebe nicht, wenn auch indirecte, Menſchenliebe? Iſt denn nicht der Menſch der Inhalt Gottes, wenn Gott den Menſchen liebt? Iſt nicht Das mein Innigſtes, was ich liebe? Habe ich ein Herz, wenn ich nicht liebe? Nein! Die Liebe nur iſt das Herz des Menſchen. Aber was iſt die Liebe ohne Das, was ich liebe? Was ich alſo liebe, das iſt mein Herz, das iſt mein Inhalt, das iſt mein Weſen. Warum trauert der Menſch, warum verliert er die Luſt zum Leben, wenn er den geliebten Gegenſtand verloren? Warum? weil er mit dem geliebten Gegenſtande ſein Herz, das Princip des Lebens, verloren. Liebt alſo Gott den Menſchen, ſo iſt der Menſch das Herz Gottes — des Menſchen Wohl ſeine innigſte Angelegenheit. Iſt alſo nicht, wenn der Menſch der Gegenſtand Gottes iſt, der Menſch ſich ſelbſt in Gott Gegenſtand? nicht der Inhalt des göttlichen Weſens das menſchliche Weſen, wenn Gott die Liebe, der weſentliche Inhalt dieſer Liebe aber der Menſch iſt? nicht die Liebe Gottes zum Menſchen, der Grund und Mittelpunkt der Religion, die Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, vergegenſtändlicht, angeſchaut als die höchſte Wahrheit, als das höchſte Weſen des Menſchen? Iſt denn nicht der Satz: „Gott liebt den Menſchen“ ein Orientalismus — die Religion iſt weſentlich orientaliſch — welcher auf Deutſch heißt: das höchſte iſt die Liebe des Menſchen? —

Die Wahrheit, auf welche hier vermittelſt der Analyſe das

*) 1. Johannis 4, 19.

Myſterium der Incarnation reducirt wurde, iſt ſelbſt auch in das religiöſe Bewußtſein gefallen. So ſagt z. B. Luther: „Wer ſolches (nämlich die Menſchwerdung Gottes) recht könnte in ſein Hertz bilden, der ſollte je um des Fleiſches und Bluts willen, das droben zur Rechten Gottes iſt, alles Fleiſch und Blut hier auf Erden lieb haben und mit keinem Menſchen mehr zürnen können. Daß alſo die zarte Menſchheit Chriſti, unſers Gottes, mit einem Anblick ſollte alle Hertzen billig mit Freuden alſo erfüllen, daß nimmermehr kein zorniger noch unfreundlicher Gedanken darein kommen möchte. Ja es ſollte ſchier ein jeglich Menſch den andern für großen Freuden auf den Händen tragen, um dieſes unſers Fleiſches und Blutes willen." „Das iſt nun ein Stück, das uns bewegen ſolt zu großer Freude und ſeeliger Hoffart, daß wir alſo geehret ſind über alle Creatur, auch über die Engel, daß wir können mit Wahrheit rühmen: Mein eigen Fleiſch und Blut ſitzt zur Rechten Gottes und regieret über alles. Solche Ehre hat keine Creatur, kein Engel auch nicht. Das ſollte doch je ein Backofen ſeyn, der uns alle ſchmelzte in ein Herz und eine ſolche Brunſt unter uns Menſchen anrichtete, daß wir von Herzen einander liebeten."*) Aber was in der Wahrheit der Religion das Weſen der Fabel, die Hauptſache iſt, das iſt im religiöſen Bewußtſein nur die Moral der Fabel, nur Nebenſache.

Sechſtes Kapitel.

Das Geheimniß des leidenden Gottes.

Eine Weſensbeſtimmung des menſchgewordnen, oder, was eins iſt, des menſchlichen Gottes, alſo Chriſti, iſt die Paſſion. Die Liebe

*) Luther. T. XV. p. 44.

bewährt ſich durch Leiden. Alle Gedanken und Empfindungen, die ſich zunächſt an Chriſtus anſchließen, concentriren ſich in dem Begriffe des Leidens. Gott als Gott iſt der Inbegriff aller menſchlichen Vollkommenheit, Gott als Chriſtus der Inbegriff alles menſchlichen Elends. Die heidniſchen Philoſophen feierten die Thätigkeit, insbeſondre die Selbſtthätigkeit der Intelligenz als die höchſte, die göttliche Thätigkeit; die Chriſten heiligten das Leiden, ſetzten das Leiden ſelbſt in Gott. Wenn Gott als Actus purus, als reine Thätigkeit der Gott der abſtracten Philoſophie; ſo iſt dagegen Chriſtus, der Gott der Chriſten, die Passio pura, das reine Leiden — der höchſte metaphyſiſche Gedanke, das être suprême des Herzens. Denn was macht mehr Eindruck auf das Herz als Leiden? und zwar das Leiden des an ſich Leidloſen, des über alles Leiden Erhabenen, das Leiden des Unſchuldigen, des Sündenreinen, das Leiden lediglich zum Beſten Anderer, das Leiden der Liebe, der Selbſtaufopferung? Aber eben deßwegen weil die Leidensgeſchichte der Liebe die ergreifendſte Geſchichte für das menſchliche Herz oder überhaupt für das Herz iſt, — denn es wäre ein lächerlicher Wahn des Menſchen, ſich ein andres Herz, als das menſchliche vorſtellen zu wollen — ſo folgt daraus aufs unwiderſprechlichſte, daß in ihr nichts ausgedrückt, nichts vergegenſtändlicht iſt als das Weſen des Herzens, daß ſie zwar nicht eine Erfindung des menſchlichen Verſtandes oder Dichtungsvermögens, aber doch des menſchlichen Herzens iſt. Aber das Herz erfindet nicht, wie die freie Phantaſie oder Intelligenz; es verhält ſich leidend, empfangend; alles, was aus ihm kommt, erſcheint ihm als gegeben, tritt gewaltſam auf, wirkt mit der Kraft der dringenden Nothwendigkeit. Das Herz bewältigt, bemeiſtert den Menſchen; wer einmal von ihm ergriffen, iſt von ihm als ſeinem Dämon, ſeinem Gotte ergriffen. Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Weſen, als ſich, als einen Gott, deſſen Name zwar ein beſondrer, ein andrer ſein mag, deſſen Weſen, deſſen Subſtanz aber das eigne Weſen des Herzens iſt. Und eben aus dem Herzen, aus dem innern Drange,

Gutes zu thun, für die Menſchen zu leben und ſterben, aus dem göttlichen Triebe der *Wohlthätigkeit*, die Alle beglücken will, die Keinen, auch nicht den Verworfenſten, den Niedrigſten von ſich ausſchließt, aus der ſittlichen Pflicht der Wohlthätigkeit im höchſten Sinne, wie ſie zu einer *innern Nothwendigkeit*, d. i. zum Herzen geworden, aus dem menſchlichen Weſen alſo, wie es ſich als Herz und durch das Herz offenbart, iſt das beſſere, das *wahre*, d. h. das von ſeinen theologiſchen Elementen und Widerſprüchen gereinigte Weſen des Chriſtenthums entſprungen.

Was nämlich in der Religion *Prädicat* iſt, das dürfen wir nur immer dem früher ſchon Entwickelten zufolge zum *Subject*, was in ihr Subject, zum Prädicat machen, alſo die Orakelſprüche der Religion *umkehren*, gleichſam als contre-vérités auffaſſen, — ſo haben wir das Wahre. Gott leidet — Leiden iſt Prädicat — aber für die Menſchen, für Andere, nicht für ſich. Was heißt das auf Deutſch? nichts Andres als: *Leiden für Andere iſt göttlich*; wer für Andere leidet, ſeine Seele läßt, handelt göttlich, iſt den Menſchen Gott.*)

Das Leiden Chriſti repräſentirt jedoch nicht nur das ſittliche, ſelbſtthätige Leiden, das Leiden der Liebe, der Kraft, ſich ſelbſt zum Wohle Anderer aufzuopfern; es repräſentirt auch das *Leiden als ſolches*, das Leiden, in wiefern es ein Ausdruck der Leidensfähigkeit überhaupt iſt. Die chriſtliche Religion iſt ſo wenig eine übermenſchliche, daß ſie ſelbſt die menſchliche Schwachheit heiligt. Wenn der heidniſche Philoſoph ſelbſt bei der Nachricht von dem Tode des eignen Kindes die Worte

*) Die Religion ſpricht durch Exempel. Das Exempel iſt das Geſetz der Religion. Was Chriſtus gethan, iſt Geſetz. Chriſtus hat gelitten für Andere, alſo ſollen wir Daſſelbe thun. „Nur darum mußte ſich der Herr ſo entleeren, ſo erniedrigen, ſo verkleinern, damit Ihr es eben ſo machtet." *Bernardus*. (in die nat. Domini.) „Sollten wir das Exempel Chriſti fleißig anſehen .... Solches würde uns bewegen und treiben, daß wir von Herzen auch würden andern Leuten gern helfen und dienen, ob es auch gleich ſauer würde und wir auch drüber leiden müßten." *Luther*. (T. XV. p. 40.)

ausruft: Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt; ſo vergießet dagegen Chriſtus — wenigſtens der bibliſche, aber von dem vor- und unbibliſchen Chriſtus wiſſen wir Nichts — Thränen über den Tod des Lazarus — einen Tod, der doch in Wahrheit nur ein Scheintod war. Wenn Sokrates mit unbewegter Seele den Giftbecher leert, ſo ruft dagegen Chriſtus aus: „wenn es möglich, ſo gehe dieſer Kelch vorüber.“*) Chriſtus iſt in dieſer Beziehung das Selbſtbekenntniß der menſchlichen Empfindlichkeit. Der Chriſt hat, im Gegenſatz gegen das heidniſche, namentlich ſtoiſche Princip mit ſeiner rigoroſen Willensenergie und Selbſtſtändigkeit das Bewußtſein der eignen Reizbarkeit und Empfindlichkeit in das Bewußtſein Gottes aufgenommen; in Gott findet er ſie, wenn ſie nur keine ſündliche Schwachheit, nicht verneint, nicht verdammt.

Leiden iſt das höchſte Gebot des Chriſtenthums — die Geſchichte des Chriſtenthums ſelbſt die Leidensgeſchichte der Menſchheit. Wenn bei den Heiden das Jauchzen der ſinnlichen Luſt ſich in den Cultus der Götter miſchte, ſo gehören bei den Chriſten, natürlich den alten Chriſten, die Thränen und Seufzer des Herzens, des Gemüths zum Gottesdienſt. Wie aber ein ſinnlicher Gott, ein Gott des Lebens da verehrt wird, wo ſinnliches Freudengeſchrei zu ſeinem Cultus gehört, ja wie dieſes Freudengeſchrei nur eine ſinnliche Definition iſt von dem Weſen der Götter, denen dieſer Jubel gilt: ſo ſind auch die Herzens-

*) „Die Meiſten, ſagt der h. Ambroſius, ſtoßen ſich an dieſer Stelle. Ich aber bewundre nirgends mehr Chriſti Demuth und Majeſtät, denn er hätte mir weit weniger genützt, wenn er nicht meinen Affect angenommen hätte.“ (Expos. in Lucae Ev. l. X. c. 22.) „Wie könnten wir es denn wagen, uns Gott zu nahen, wenn er leidensunfähig (in sua impassibilitate) bliebe.“ Bernardus. (Tract. de XII grad. humil. et superb.) „Ob es gleich, ſagt der chriſtliche Arzt J. Milichius, der Freund Melanchthons, den Stoikern lächerlich erſcheint, Gott Gefühle oder Gemüthsbewegungen (affectus) zuzuſchreiben, ſo ſollen doch die Eltern, ſo oft ſie die Wunden ihrer Liebe und Schmerzen über ein Unglück ihrer Kinder fühlen, denken, daß in Gott eine ähnliche Liebe zu ſeinem Sohne und uns ſtattfindet .... Wahre, nicht kalte, nicht verſtellte Liebe hat Gott.“ (Declam. Melanchth. T. II. p. 147.)

ſeufzer der Chriſten Töne, die aus der innerſten Seele, dem innerſten Weſen ihres Gottes kommen. Der Gott des Gottesdienſtes, bei den Chriſten des innern Gottesdienſtes, nicht der Gott der ſophiſtiſchen Theologie iſt der wahre Gott des Menſchen. Aber mit Thränen, *den Thränen der Reue und Sehnſucht*, glaubten die Chriſten, *natürlich die alten Chriſten*, ihrem Gotte die höchſte Ehre anzuthun. Die Thränen ſind alſo die ſinnlichen Glanzpunkte des chriſtlich religiöſen Gemüths, in denen ſich das Weſen ihres Gottes abſpiegelt. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, drückt nichts Andres aus, als das Weſen des Herzens, insbeſondre des Gemüths. Zwar heißt es in der chriſtlichen Religion: Chriſtus *hat Alles für uns* gethan, *hat uns* erlöſt, verſöhnt mit Gott; und es läßt ſich daher hieraus der Schluß ziehen: Laſſet uns fröhlichen Sinnes ſein; was brauchen wir uns darüber zu kümmern, wie wir uns mit Gott verſöhnen ſollen; wir ſind es ja ſchon. Aber das Imperfectum des Leidens macht einen ſtärkern, anhaltenderen Eindruck, als das Perfectum der Erlöſung. Die Erlöſung iſt nur das *Reſultat* des Leidens; das Leiden der *Grund* der Erlöſung. Das Leiden befeſtigt ſich daher tiefer im Gemüthe; das Leiden macht ſich zu einem Gegenſtande der Nachahmung; die Erlöſung nicht. Wenn Gott ſelber litt um meinetwillen, wie ſoll ich fröhlich ſein, wie mir eine Freude gönnen, wenigſtens auf dieſer verdorbnen Erde, welche der Schauplatz ſeiner Leiden war? *) Soll ich beſſer ſein als Gott? ſoll ich alſo ſein Leiden mir nicht aneignen? Iſt, was Gott, mein Herr thut, nicht mein Vorbild? Oder ſoll ich nur den Gewinn, nicht auch die Koſten tragen? Aber weiß ich denn nur, daß er mich erlöſt hat? Iſt mir ſeine Leidensgeſchichte nicht auch Gegenſtand? Soll ſie mir nur ein Gegenſtand kalter Erinnerung ſein oder gar ein Gegen-

*) „Mein Gott hängt am Kreuze und ich ſoll der Wolluſt fröhnen?" (Form. hon. vitae. Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) „Der Gedanke an den Gekreuzigten kreuzige in Dir Dein Fleiſch." Joh. *Gerhard*. (Medit. sacrae. M. 37.)

ſtand der Freude, weil dieſes Leiden mir die Seligkeit erkauft? Aber wer kann ſo denken, wer ſich ausſchließen wollen von den Leiden ſeines Gottes?

Die chriſtliche Religion iſt die Religion des Leidens.*) Die Bilder des Gekreuzigten, die uns heute noch in allen Kirchen begegnen, ſtellen uns keinen Erlöſer, ſondern nur den Gekreuzigten, den Leidenden dar. Selber die Selbſtkreuzigungen unter den Chriſten ſind pſychologiſch tief begründete Folgen ihrer religiöſen Anſchauung. Wie ſollte dem nicht die Luſt kommen, ſich ſelbſt oder Andere zu kreuzigen, der ſtets das Bild eines Gekreuzigten im Sinne hat? Wenigſtens ſind wir zu dieſem Schluſſe eben ſo gut berechtigt, als Auguſtin und andere Kirchenväter zu dem Vorwurf gegen die heidniſche Religion, daß die unzüchtigen religiöſen Bilder der Heiden ſie zur Unzucht aufforderten und bevollmächtigten.

Gott leidet, heißt aber in Wahrheit nichts Andres als: Gott iſt ein Herz. Das Herz iſt die Quelle, der Inbegriff aller Leiden. Ein Weſen ohne Leiden iſt ein Weſen ohne Herz. Das Geheimniß des leidenden Gottes iſt daher das Geheimniß der Empfindung; ein leidender Gott iſt ein empfindender, empfindſamer Gott.**) Aber der Satz: Gott iſt ein empfindendes Weſen, iſt nur der religiöſe Ausdruck des Satzes: die Empfindung iſt göttlichen Weſens.

Der Menſch hat nicht nur das Bewußtſein einer Thätigkeitsquelle, ſondern auch Leidensquelle in ſich. Ich empfinde; und empfinde die Empfindung, nicht blos das Wollen, das Denken, welches nur zu oft

*) „Uebles Leiden weit beſſer iſt, als gutes thun.“ Luther. (Th. IV. S. 15.)

**) „Leiden wollte er, um mitleiden zu lernen, erbärmlich werden, um Erbarmen zu lernen.“ Bernhard. (de grad.) „Erbarme Dich unſrer, weil Du des Fleiſches Schwachheit durch eignes Leiden erfahren haſt.“ Clemens Alex. (Paedag. l. I. c. 8.)

im Gegenſatze mit mir und meinen Empfindungen ſteht, als zu meinem Weſen gehörig, und, obwohl als die Quelle aller Leiden, Schwächen und Schmerzen, doch zugleich als eine herrliche, göttliche Macht und Vollkommenheit. Was wäre der Menſch ohne Empfindung? Sie iſt die muſikaliſche Macht im Menſchen. Aber was wäre der Menſch ohne Ton? So gut daher der Menſch einen muſikaliſchen Trieb, eine innere Nöthigung in ſich fühlt, im Tone, im Liede ſeine Empfindungen auszuhauchen, ſo nothwendig ſtrömt er in religiöſen Seufzern und Thränen das Weſen der Empfindung als gegenſtändliches, göttliches Weſen aus.

Die Religion iſt die *Reflexion*, die *Spiegelung des menſchlichen Weſens in ſich ſelbſt*. Was *iſt*, hat nothwendig einen Gefallen, eine Freude an ſich ſelbſt, liebt ſich und liebt ſich mit Recht; tadelſt Du, daß es ſich liebt, ſo machſt Du ihm einen Vorwurf darüber, daß es iſt. Sein heißt ſich behaupten, ſich bejahen, ſich lieben; wer des Lebens überdrüſſig, nimmt ſich das Leben. Wo daher die Empfindung nicht zurückgeſetzt und unterdrückt wird, wie bei den Stoikern, wo ihr *Sein* gegönnt wird, da iſt ihr auch ſchon religiöſe Macht und Bedeutung eingeräumt, da iſt ſie auch ſchon auf *die* Stufe erhoben, auf welcher ſie ſich in ſich ſpiegeln und reflectiren, in Gott in ihren eignen Spiegel blicken kann. *Gott iſt der Spiegel des Menſchen.*

Was für den Menſchen weſentlichen Werth hat, was ihm für das Vollkommne, das Treffliche gilt, woran er wahres Wohlgefallen hat, das *allein iſt ihm Gott*. Iſt Dir die Empfindung eine herrliche, ſo iſt ſie Dir eben damit eine göttliche Eigenſchaft. Darum glaubt der empfindende, gefühlvolle Menſch nur an einen empfindenden, gefühlvollen Gott, d. h. er glaubt nur an die *Wahrheit* ſeines eignen Seins und Weſens, *denn er kann nichts Andres glauben, als was er ſelbſt in ſeinem Weſen iſt*. Sein Glaube iſt das Bewußtſein deſſen, was ihm heilig iſt; aber *heilig* iſt dem Menſchen nur, was ſein *Innerſtes*, ſein *Eigenſtes*, der *letzte Grund*, das *Weſen* ſeiner *Individualität* iſt. Dem empfindungsvollen Menſchen iſt ein

empfindungsloſer Gott ein leerer, abſtracter, negativer Gott, d. h. Nichts, weil ihm das fehlt, was dem Menſchen werth und heilig iſt. Gott iſt für den Menſchen das Collectaneenbuch ſeiner höchſten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch, worein er die Namen der ihm theuerſten, heiligſten Weſen einträgt.

Es iſt ein Zeichen einer haushälteriſchen Gemüthlichkeit, ein weiblicher Trieb, zu ſammeln und das Geſammelte zuſammenzuhalten, nicht den Wogen der Vergeßlichkeit, dem Zufall der Erinnerung, überhaupt nicht ſich ſelbſt zu überlaſſen und anzuvertrauen, was man Werthes hat kennen lernen. Der Freigeiſt iſt der Gefahr eines verſchwenderiſchen, zerſtreuten, diſſoluten Lebens ausgeſetzt; der Religiöſe, der Alles in Eins zuſammenbindet, verliert ſich nicht im ſinnlichen Leben; aber dafür iſt er der Gefahr der Illiberalität, der geiſtlichen Selbſt- und Gewinnſucht ausgeſetzt. Der Ir- oder wenigſtens nicht Religiöſe erſcheint daher auch, wenigſtens dem Religiöſen, als ein ſubjectiver, eigenmächtiger, hochmüthiger, frivoler Menſch, aber nicht deßwegen, weil dieſem nicht auch an ſich heilig wäre, was jenem heilig iſt, ſondern nur deßwegen, weil das, was der nicht Religiöſe nur in ſeinem Kopfe behält, der Religiöſe außer ſich als Gegenſtand und zugleich über ſich ſetzt, daher das Verhältniß einer förmlichen Subordination in ſich aufnimmt. Kurz der Religiöſe hat, weil ein Collectaneenbuch, einen Sammelpunkt, einen Zweck, und weil einen Zweck, einen feſten Grund und Boden. Nicht der Wille als ſolcher, nicht das vage Wiſſen — nur die Zweckthätigkeit, welche die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Thätigkeit iſt, giebt dem Menſchen einen ſittlichen Grund und Halt, d. h. Charakter. Jeder Menſch muß ſich daher einen Gott, d. h. einen Endzweck ſetzen. Der Endzweck iſt der bewußte und gewollte weſentliche Lebenstrieb, der Genieblick, der Lichtpunkt der Selbſterkenntniß — die Einheit von Natur und Geiſt im Menſchen. Wer einen Endzweck, hat ein Geſetz über ſich; er leitet ſich nicht ſelbſt nur; er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimath, kein Heiligthum. Größtes Unglück

iſt Zweckloſigkeit. Selbſt wer ſich gemeine Zwecke ſetzt, kommt beſſer durch, auch wenn er nicht beſſer iſt, als wer keinen Zweck ſich ſetzt. Der Zweck beſchränkt; aber die Schranke iſt der Tugend Meiſterin. Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an ſich wahr und weſenhaft iſt, der hat eben damit *Religion*, wenn auch nicht in dem beſchränkten Sinne des theologiſchen Pöbels, aber doch — und nur darauf kommt es an — im Sinne der Vernunft, im Sinne der Wahrheit.

Siebentes Kapitel.

Das Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes.

So wenig ein Gott ohne Empfindung, ohne Leidensvermögen dem Menſchen als einem empfindenden, leidenden Weſen genügt; ſo wenig genügt ihm auch wieder ein Weſen nur mit Empfindung, ein Weſen ohne Verſtand und Willen. Nur ein Weſen, welches den *ganzen Menſchen* in ſich trägt, kann auch den *ganzen Menſchen* befriedigen. Das Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner *Totalität* iſt das Bewußtſein der Trinität. Die Trinität faßt die Beſtimmungen oder Kräfte, die bisher getrennt betrachtet wurden, zur Einheit zuſammen, und ſetzt dadurch das allgemeine Weſen des Verſtandes, d. h. Gott als Gott zu einem *beſondern Weſen*, einer *beſondern Facultät* herab.

Was als *Abdruck*, *Bild*, *Gleichniß* der Trinität von der Theologie bezeichnet wird, dürfen wir nur als die *Sache ſelbſt*, das *Weſen*, das *Urbild*, das *Original* erfaſſen, ſo haben wir das Räthſel gelöſt. Die angeblichen Bilder, durch die man die Trinität zu veranſchaulichen, begreiflich zu machen ſuchte, waren vornehmlich: Geiſt, Verſtand, Gedächtniß, Wille, Liebe, mens, intellectus, memoria, voluntas, amor oder caritas.

Gott denkt, Gott liebt, und zwar denkt er, liebt er ſich; das Gedachte, Erkannte, Geliebte iſt Gott ſelbſt. Die Vergegenſtändlichung des Selbſtbewußtſeins iſt das Erſte, was uns in der Trinität begegnet. Das Selbſtbewußtſein drängt ſich nothwendig, unwillführlich dem Menſchen als etwas Abſolutes auf. Sein iſt für ihn eins mit Selbſtbewußtſein; Sein mit Bewußtſein iſt für ihn Sein ſchlechtweg. Ob ich gar nicht bin oder bin, ohne daß ich weiß, daß ich bin, iſt gleich. Selbſtbewußtſein hat für den Menſchen, hat in der That an ſich ſelbſt abſolute Bedeutung. Ein Gott, der ſich nicht weiß, ein Gott ohne Bewußtſein iſt kein Gott. Wie der Menſch ſich nicht denken kann ohne Bewußtſein, ſo auch nicht Gott. Das göttliche Selbſtbewußtſein iſt nichts Andres als das Bewußtſein des Bewußtſeins als abſoluter oder göttlicher Weſenheit.

Uebrigens iſt damit keineswegs die Trinität erſchöpft. Wir würden vielmehr ganz willführlich verfahren, wenn wir darauf allein das Geheimniß der Trinität zurückführen und einſchränken wollten. Bewußtſein, Verſtand, Wille, Liebe in der Bedeutung abſtracter Weſen oder Beſtimmungen gehören nur der abſtracten Philoſophie an. Die Religion aber iſt das Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner lebendigen Totalität, in welcher die Einheit des Selbſtbewußtſeins nur als die beziehungsreiche, erfüllte Einheit von Ich und Du exiſtirt.

Die Religion, wenigſtens die chriſtliche, abſtrahirt von der Welt; Innerlichkeit gehört zu ihrem Weſen. Der religiöſe Menſch führt ein von der Welt abgezognes, in Gott verborgnes, ſtilles, weltfreudenleeres Leben. Er ſondert ſich aber nur von der Welt ab, weil Gott ſelbſt ein von der Welt abgeſondertes, ein außer- und überweltliches Weſen — ſtreng, abſtract philoſophiſch ausgedrückt — das Nichtſein der Welt iſt. Gott als außerweltliches Weſen iſt aber nichts Andres als das von der Welt in ſich zurückgezogne, aus allen Banden und Verwicklungen mit derſelben befreite, über die Welt ſich hinwegſetzende Weſen des Menſchen, verwirklicht, angeſchaut

als gegenſtändliches Weſen; oder nichts Andres als das Bewußtſein der Kraft, von allem Andern außer ſich abſtrahiren und für ſich allein mit ſich ſein zu können, wie ſie innerhalb der Religion, d. h. als ein vom Menſchen unterſchiednes, beſondres Weſen dem Menſchen Gegenſtand wird.*) Gott als Gott, als einfaches Weſen iſt das ſchlechtweg allein ſeiende, einſame Weſen — die abſolute Einſamkeit und Selbſtſtändigkeit; denn einſam kann nur ſein, was ſelbſtſtändig iſt. Einſam ſein können, iſt ein Zeichen von Charakter und Denkkraft; Einſamkeit iſt das Bedürfniß des Denkers, Gemeinſchaft das Bedürfniß des Herzens. Denken kann man allein, lieben nur ſelbander. Abhängig ſind wir in der Liebe, denn ſie iſt das Bedürfniß eines andern Weſens; ſelbſtſtändig ſind wir nur im einſamen Denkact. Einſamkeit iſt Autarkie, Selbſtgenugſamkeit.

Aber von einem einſamen Gott iſt das weſentliche Bedürfniß der Zweiheit, der Liebe, der Gemeinſchaft, des wirklichen, erfüllten Selbſtbewußtſeins, des andern Ichs ausgeſchloſſen. Dieſes Bedürfniß wird daher dadurch von der Religion befriedigt, daß in die ſtille Einſamkeit des göttlichen Weſens ein andres, zweites, von Gott der Perſönlichkeit nach unterſchiednes, dem Weſen nach aber mit ihm einiges Weſen geſetzt wird — Gott der Sohn, im Unterſchiede von Gott, dem Vater. Gott der Vater iſt Ich, Gott der Sohn Du.

*) „Gottes Weſen iſt außer allen Creaturen gleichwie Gott von Ewigkeit in ſich ſelbſt war; von allen Creaturen ziehe daher Deine Liebe ab." Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. Med. 31.) „Wiltu Du haben den Schöpffer der Creaturen, ſo muſt Du entperen der Creaturen ... Als viel minder Creaturen als viel mehr Gottes. Darumb treibe und ſchlahe auß alle Creaturen, mit allem ihrem Troſt." J. Tauler. (Poſtilla. Hamburg 1621 p. 312.) „Wenn der Menſch nicht in ſeinem Hertzen mit Wahrheit ſagen kann: Gott und ich ſind allein in der Welt, ſonſt nichts, ſo hat er noch keine Ruhe in ſich." G. Arnold. (Von Verſchmähung der Welt. Wahre Abbild. der erſten Chriſten. L. 4. c. 2. §. 7.)

Ich iſt Verſtand, Du Liebe; Liebe aber mit Verſtand und Verſtand mit Liebe iſt erſt Geiſt, iſt erſt der ganze Menſch.

Gemeinſchaftliches Leben nur iſt wahres, in ſich befriedigtes, göttliches Leben — dieſer einfache Gedanke, dieſe dem Menſchen natürliche, eingeborne Wahrheit iſt das Geheimniß des übernatürlichen Myſteriums der Trinität. Aber die Religion ſpricht auch dieſe, wie jede andere Wahrheit nur indirect, d. h. verkehrt aus, indem ſie auch hier eine allgemeine Wahrheit zu einer beſondern und das wahre Subject nur zum Prädicat macht, indem ſie ſagt: Gott iſt ein gemeinſchaftliches Leben, ein Leben und Weſen der Liebe und Freundſchaft. Die dritte Perſon in der Trinität drückt ja nichts weiter aus, als die Liebe der beiden göttlichen Perſonen zu einander, iſt die Einheit des Sohnes und Vaters, der Begriff der Gemeinſchaft, widerſinnig genug ſelbſt wieder als ein beſondres, perſönliches Weſen geſetzt.

Der heilige Geiſt verdankt ſeine perſönliche Exiſtenz nur einem Namen, einem Worte. Selbſt die älteſten Kirchenväter identificirten bekanntlich noch den Geiſt mit dem Sohne. Auch ſeiner ſpätern dogmatiſchen Perſönlichkeit fehlt Conſiſtenz. Er iſt die Liebe, mit der Gott ſich und die Menſchen, und hinwiederum die Liebe, mit welcher der Menſch Gott und den Menſchen liebt. Alſo die Einheit Gottes und des Menſchen, wie ſie innerhalb der Religion dem Menſchen, d. i. als ein ſelbſt beſonderes Weſen Gegenſtand wird. Aber für uns liegt dieſe Einheit ſchon im Vater, noch mehr im Sohne. Wir brauchen daher den heil. Geiſt nicht zu einem beſondern Gegenſtand unſrer Analyſe zu machen. Nur dieſe Bemerkung noch. Inwiefern der h. Geiſt die ſubjective Seite repräſentirt, ſo iſt er eigentlich die Repräſentation des religiöſen Gemüths vor ſich ſelbſt, die Repräſentation des religiöſen Affects, der religiöſen Begeiſterung, oder die Perſonification, die Vergegenſtändlichung der Religion in der Religion. Der heilige Geiſt iſt daher die ſeufzende Creatur, die Sehnſucht der Creatur nach Gott.

Daß es nun aber im Grunde nicht mehr als zwei Perſonen ſind, denn die dritte repräſentirt, wie geſagt, nur die Liebe, liegt darin, daß dem ſtrengen Begriffe der Liebe das Zwei genügt. Zwei iſt das Princip und eben damit der Erſatz der Vielheit. Würden mehrere Perſonen geſetzt, ſo würde nur die Kraft der Liebe geſchmälert; ſie würde ſich zerſtreuen. Aber Liebe und Herz ſind eins; das Herz iſt kein beſondres Vermögen — das Herz iſt der Menſch, *der und ſofern er liebt*. Die zweite Perſon iſt daher die *Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens als des Princips der Zweiheit, des gemeinſchaftlichen Lebens* — die Wärme; der Vater das *Licht*, obwohl das Licht hauptſächlich ein Prädicat des Sohnes war, weil in ihm die Gottheit erſt dem Menſchen licht, klar, verſtändlich wird. Aber deſſen ungeachtet können wir dem Vater, als dem Repräſentanten der Gottheit als ſolcher, des kalten Weſens der Intelligenz, das Licht als überirdiſches Weſen, dem Sohne die Wärme als irdiſches Weſen zuſchreiben. Gott als Sohn erwärmt erſt den Menſchen; hier wird Gott aus dem Gegenſtand des Auges, des indifferenten Leichtſinns ein Gegenſtand des Gefühls, des Affects, der Begeiſterung, der Entzückung, aber nur weil der Sohn ſelbſt nichts Andres iſt, als *die Glut der Liebe, der Begeiſterung*. Gott als Sohn iſt die urſprüngliche Incarnation, die urſprüngliche Selbſtverläugnung Gottes, die *Verneinung Gottes in Gott*; denn als Sohn iſt er *endliches* Weſen, weil er ab alio, von einem Grunde, der Vater dagegen grundlos, von ſich ſelbſt, a se iſt. Es wird alſo in der zweiten Perſon die weſentliche Beſtimmung der Gottheit, die Beſtimmung des von ſich ſelbſt Seins aufgegeben. Aber Gott der Vater zeugt ſelbſt den Sohn; er reſignirt alſo auf ſeine rigoroſe, ausſchließliche Göttlichkeit; er demüthigt, erniedrigt ſich, ſetzt das Weſen der Endlichkeit, des von einem Grunde Seins in ſich; er wird im *Sohne Menſch*, zwar zuvörderſt nicht der Geſtalt, aber dem Weſen nach. Aber eben dadurch wird auch Gott erſt als Sohn Gegenſtand des Menſchen, Gegenſtand des Gefühls, des Herzens.

Das Herz ergreift nur, was aus dem Herzen ſtammt. Aus der Beſchaffenheit des ſubjectiven Eindrucks iſt untrüglich der Schluß auf die Beſchaffenheit des Objects. Der reine, freie Verſtand verneint den Sohn, der durch das Gefühl beſtimmte, vom Herzen überſchattete Verſtand nicht; er findet vielmehr die *Tiefe* der Gottheit im Sohne, weil er in ihm das *Gefühl* findet, das Gefühl, das an und für ſich etwas Dunkles iſt und darum dem Menſchen als ein Myſterium erſcheint. Der Sohn ergreift das Herz, weil der *wahre Vater* des göttlichen Sohnes das *menſchliche Herz* iſt,*) der Sohn ſelbſt nichts iſt als das *göttliche Herz*, das *ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche menſchliche Herz*.

Ein Gott, in dem nicht ſelbſt das Weſen der Endlichkeit, das Princip der Sinnlichkeit, das Weſen des *Abhängigkeitsgefühles* iſt, ein ſolcher Gott iſt kein Gott für ein endliches, ſinnliches Weſen. So wenig der religiöſe Menſch einen Gott lieben kann, der nicht das Weſen der Liebe in ſich hat, ſo wenig kann der Menſch, kann überhaupt ein endliches Weſen Gegenſtand eines Gottes ſein, der nicht den Grund der Endlichkeit in ſich hat. Es fehlt einem ſolchen Gott der Sinn, der Verſtand, die Theilnahme für Endliches. Wie kann Gott der Vater der Menſchen ſein, wie *andere* ihm untergeordnete Weſen lieben, wenn er nicht *in ſich ſelbſt* ein ihm untergeordnetes Weſen, einen *Sohn* hat, nicht, ſo zu ſagen, aus eigner Erfahrung, nicht in Beziehung auf ſich ſelbſt weiß, was Lieben heißt? So nimmt auch der vereinzelte Menſch weit weniger Antheil an den Familienleiden eines Andern, als wer ſelbſt im Familienbande lebt. Gott der Vater liebt daher die Menſchen nur im *Sohne* und *um des Sohnes willen*. Die Liebe zu den Menſchen iſt eine von der Liebe zum Sohne abgeleitete Liebe.

*) Gleichwie das *weibliche Gemüth* des Katholicismus — im Unterſchiede vom Proteſtantismus, deſſen Princip der männliche Gott, das männliche Gemüth, das Herz iſt im Unterſchiede vom Katholicismus — die *Mutter* Gottes iſt.

Der Vater und Sohn in der Trinität ſind darum auch *nicht* im *bildlichen* Sinne, ſondern im *allereigentlichſten* Sinne Vater und Sohn. Der Vater iſt *wirklicher* Vater *in Beziehung auf den Sohn*, der Sohn *wirklicher* Sohn *in Beziehung auf den Vater* oder auf Gott *als Vater*. Ihr *weſentlicher perſönlicher* Unterſchied beſteht nur darin, daß jener der Erzeuger, dieſer der Erzeugte iſt. Nimmt man dieſe *natürliche, ſinnliche Beſtimmtheit* weg, ſo hebt man ihre *perſönliche* Exiſtenz und Realität auf. Die Chriſten, *natürlich die alten Chriſten*, welche die verweltlichten, eiteln, heidniſchen Chriſten der modernen Welt wohl ſchwerlich als ihre Brüder in Chriſto anerkennen würden, ſetzten an die Stelle der dem Menſchen eingebornen, natürlichen Liebe und Einheit eine nur religiöſe Liebe und Einheit; ſie verwarfen das wirkliche Familienleben, die innigen Bande der *naturſittlichen* Liebe als ungöttliche, unhimmliſche, d. h. in Wahrheit nichtige Dinge. Aber dafür hatten ſie zum Erſatz in Gott einen Vater und Sohn, die ſich mit innigſter Liebe umfingen, mit jener Liebe, welche nur die Naturverwandtſchaft einflößt. Das Myſterium der Trinität war eben deßwegen für die alten Chriſten ein Gegenſtand der überſchwänglichſten Bewunderung, Begeiſterung und Entzückung, weil ihnen hier in Gott die Befriedigung der innerſten menſchlichen Bedürfniſſe, welche ſie in der *Wirklichkeit*, im *Leben* verneinten, Gegenſtand der Anſchauung war. *)

Ganz in der Ordnung war es daher auch, daß, um die göttliche Familie, den Liebesband zwiſchen Vater und Sohn zu ergänzen, noch eine dritte und zwar *weibliche Perſon* in den Himmel aufgenommen wurde; denn die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes iſt eine zu vage und precäre, eine zu ſichtliche blos poetiſche Perſonification der gegenſeitigen

*) „Ergötzlich ſind für die Betrachtung die Eigenſchaften und Gemeinſchaft des Vaters und Sohnes, aber das *Ergötzlichſte* iſt ihre *gegenſeitige* Liebe." *Anſelmus* (in Rixner's Geſch. d. Phil. II. B. Anh. p. 18).

Liebe des Vaters und Sohns, als daß ſie dieſes dritte ergänzende Weſen hätte ſein können. Die Maria wurde zwar nicht ſo zwiſchen den Vater und Sohn hingeſtellt, als hätte der Vater den Sohn vermittelſt derſelben erzeugt, weil die Vermiſchung des Mannes und Weibes den Chriſten etwas Unheiliges, Sündhaftes war; aber es iſt genug, daß das mütterliche Weſen neben Vater und Sohn hingeſtellt wurde.

Es iſt in der That nicht abzuſehen, warum die Mutter etwas Unheiliges, d. i. Gottes Unwürdiges ſein ſoll, wenn einmal Gott Vater und Sohn iſt. Wenn gleich der Vater nicht Vater im Sinne der natürlichen Zeugung, die Zeugung Gottes vielmehr eine *andere* ſein ſoll, als die natürliche, menſchliche; ſo iſt er doch immerhin Vater, wirklicher, nicht ſogenannter oder bildlicher Vater in Beziehung auf den Sohn. Und die uns jetzt ſo befremdliche Compoſition der Mutter Gottes iſt daher nicht mehr befremdlich oder paradox, als der Sohn Gottes, widerſpricht nicht mehr den allgemeinen, abſtracten Beſtimmungen der Gottheit, als die Vater- und Sohnſchaft. Die Maria paßt vielmehr ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältniſſe, da ſie *ohne Mann* den Sohn empfängt, welchen der Vater *ohne Weib* erzeugt,*) ſo daß alſo Maria einen nothwendigen, von Innen heraus geforderten Gegenſatz zum Vater im Schooße der Dreieinigkeit bildet. Auch haben wir ja ſchon, wenn auch nicht in Perſon und entwickelt, doch in Gedanken und unentwickelt das weibliche Princip im Sohne. Der Sohn Gottes iſt das milde, ſanfte, verzeihende, verſöhnliche Weſen, das weibliche Gemüth Gottes. Gott als Vater iſt nur Zeuger, das Princip der männlichen Selbſtthätigkeit; aber der Sohn iſt gezeugt, ohne ſelbſt zu zeugen, Deus genitus, das leidende, empfangende Weſen: der Sohn empfängt vom Vater ſein Sein. Der Sohn iſt als Sohn, natürlich

*) „Vom Vater iſt er immer, von der Mutter einmal geboren, vom Vater ohne Geſchlecht, von der Mutter ohne Geſchlechtsgebrauch. Bei dem *Vater* fehlte der *Schooß der Empfangenden*, bei der Mutter fehlte die *Umarmung des Zeugenden*." *Auguſtinus*. (Serm. ad pop. p. 372 c. 1. Ed. Bened. Antw. 1701.)

nicht als Gott, abhängig vom Vater, der väterlichen Autorität unterworfen. Der Sohn iſt alſo das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott; der Sohn drängt uns unwillkührlich das Bedürfniß nach einem wirklichen weiblichen Weſen auf.*)

Der Sohn — ich meine den natürlichen, menſchlichen Sohn — iſt an und für ſich ein Mittelweſen zwiſchen dem männlichen Weſen des Vaters und dem weiblichen der Mutter; er iſt gleichſam noch halb Mann, halb Weib, indem er noch nicht das volle, rigoroſe Selbſtſtändigkeitsbewußtſein hat, welches den Mann charakteriſirt und mehr zur Mutter als zum Vater ſich hingezogen fühlt. Die Liebe des Sohnes zur Mutter iſt die erſte Liebe des männlichen Weſens zum weiblichen. Die Liebe des Mannes zum Weibe, des Jünglings zur Jungfrau empfängt ihre religiöſe — ihre einzig wahre religiöſe — Weihe in der Liebe des Sohnes zur Mutter. Die Mutterliebe des Sohnes iſt die erſte Sehnſucht, die erſte Demuth des Mannes vor dem Weibe.

Nothwendig iſt daher auch mit dem Gedanken an den Sohn Gottes der Gedanke an die Mutter Gottes verbunden — daſſelbe Herz, das eines Sohnes Gottes, bedarf auch einer Mutter Gottes. Wo der Sohn iſt, da kann auch die Mutter nicht fehlen, dem Vater iſt der Sohn eingeboren, dem Sohne aber die Mutter. Dem Vater erſetzt der Sohn das Bedürfniß der Mutter, aber nicht der Vater dem Sohne. Dem Sohne iſt die Mutter unentbehrlich; das Herz des Sohnes iſt das Herz der Mutter. Warum wurde denn Gott der Sohn nur im Weibe Menſch? Hätte der Allmächtige nicht auf andere Weiſe, nicht unmittelbar als Menſch unter den Menſchen erſcheinen können? Warum begab

*) In der jüdiſchen Myſtik iſt Gott nach einer Partei ein männliches, der heilige Geiſt ein weibliches Urweſen, aus deren geſchlechtlicher Vermiſchung der Sohn und mit ihm die Welt enſtanden. Gfrörer, Jahrh. d. H. I. Abth. p. 332—34. Auch die Herrnhuter nannten den heiligen Geiſt die Mutter des Heilands.

ſich alſo der Sohn in den Schooß des Weibes?*) Warum anders, als weil der Sohn die Sehnſucht nach der Mutter iſt, weil ſein weibliches, liebevolles Herz nur in einem weiblichen Leibe den entſprechenden Ausdruck fand? Zwar weilt der Sohn, als natürlicher Menſch, nur neun Monden lang unter dem Obdach des weiblichen Herzens, aber unauslöſchlich ſind die Eindrücke, die er hier empfängt; die Mutter kommt dem Sohne nimmer aus dem Sinne und Herzen. Wenn daher die Anbetung des Sohnes Gottes kein Götzendienſt, ſo iſt auch die Anbetung der Mutter Gottes kein Götzendienſt. Wenn wir daraus die Liebe Gottes zu uns erkennen ſollen, daß er ſeinen eingebornen Sohn, d. h. das Liebſte und Theuerſte, was er in ſich hatte, für uns zum Heile dahin gab; ſo können wir dieſe Liebe noch weit beſſer erkennen, wenn uns in Gott ein Mutterherz entgegenſchlägt. Die höchſte und tiefſte Liebe iſt die Mutterliebe. Der Vater tröſtet ſich über den Verluſt des Sohnes; er hat ein ſtoiſches Princip in ſich. Die Mutter dagegen iſt untröſtlich — die Mutter iſt die Schmerzenreiche, aber die Troſtloſigkeit die Wahrheit der Liebe.

Wo der Glaube an die Mutter Gottes ſinkt, da ſinkt auch der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater. Der Vater iſt nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit iſt. Die Liebe iſt an und für ſich weiblichen Geſchlechts und Weſens. Der Glaube an die Liebe Gottes iſt der Glaube an *das weibliche als ein göttliches Weſen*.**) *Liebe ohne Natur* iſt ein Unding, ein Phantom. An der Liebe erkennt die heilige Nothwendigkeit und Tiefe der Natur!

Der Proteſtantismus hat die Mutter Gottes auf die Seite ge-

*) „Denn es wäre Gott *nicht ſchwer* oder *unmöglich* geweſen, ſeinen Sohn *ohne eine Mutter* in die Welt zu bringen; er hat aber darzu das *weibliche Geſchlecht* gebrauchen wollen.“ *Luther*. (T. II. p. 348.)

**) In der That iſt auch die Frauenliebe die Baſis der allgemeinen Liebe. Wer das Weib nicht liebt, liebt den Menſchen nicht.

Digitized by Google

ſetzt; *) aber das zurückgeſetzte Weib hat ſich dafür ſchwer an ihm gerochen. Die Waffen, die er gegen die Mutter Gottes gebraucht, haben ſich gegen ihn ſelbſt, gegen den Sohn Gottes, gegen die geſammte Dreieinigkeit gekehrt. Wer einmal die Mutter Gottes dem Verſtande aufopfert, der hat nicht mehr weit hin, auch das Myſterium des Sohnes Gottes als einen Anthropomorphismus aufzuopfern. Der Anthropomorphismus wird allerdings verſteckt, wenn das weibliche Weſen ausgeſchloſſen wird, aber nur verſteckt, nicht aufgehoben. Freilich hatte der Proteſtantismus auch kein Bedürfniß nach einem *himmliſchen* Weibe, weil er das *irdiſche* Weib mit offnen Armen in ſein Herz aufnahm. Aber eben deßwegen hätte er auch ſo conſequent und muthig ſein ſollen, mit der Mutter auch den Sohn und Vater dahin zu geben. Nur wer keine irdiſchen Eltern hat, braucht himmliſche Eltern. Der dreieinige Gott iſt der Gott des Katholicismus; er hat eine *innige, inbrünſtige, nothwendige, wahrhaft religiöſe* Bedeutung nur im *Gegenſatze* zur Verneinung aller weſenhaften Bande, im Gegenſatze zum Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenweſen. **) Der dreieinige Gott iſt ein *inhaltsvoller* Gott, deßwegen da ein Bedürfniß, wo von dem *Inhalt* des *wirklichen* Lebens *abſtrahirt* wird. Je *leerer* das Leben, deſto *voller*, deſto *concreter* iſt Gott. Die Entleerung der wirklichen Welt und die Erfüllung der Gottheit iſt *ein* Act. Nur der *arme* Menſch hat einen *reichen* Gott. Gott entſpringt aus dem *Gefühl eines Mangels*; was der Menſch *vermißt* — ſei dieſes nun ein beſtimmtes, darum bewußtes oder unbewußtes Vermiſſen —

*) Im Concordienbuch Erklär. Art. 8 und in der Apol. der Augsb. Conf. heißt jedoch noch Maria die „hochgelobte Jungfrau, die wahrhaftig *Gottes Mutter* und gleichwohl eine *Jungfrau* blieben iſt,“ „alles höchſten Lobes werth.“

**) „Der Mönch ſei wie Melchiſedech *ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie*, und nenne Niemand auf Erden ſeinen Vater. Vielmehr denke er ſo von ſich, als wäre *nur er allein und Gott*.“ Specul. Monach. (Pſeudobernhard.) „Melchiſedech's Beiſpiel zufolge ſoll der Prieſter gleichſam ohne Vater und Mutter ſein.“ *Ambroſius* (irgend wo).

das iſt *Gott*. So bedarf das troſtloſe Gefühl der Leere und Einſamkeit einen Gott, in dem *Geſellſchaft*, ein Verein ſich innigſt liebender Weſen iſt.

Hierin haben wir den wahren Erklärungsgrund, warum die Trinität in der neuern Zeit zuerſt ihre *praktiſche* und endlich auch ihre *theoretiſche* Bedeutung verlor.

Achtes Kapitel.

Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes.

Die weſentliche Bedeutung der Trinität für die Religion concentrirt ſich jedoch immer in dem Weſen der zweiten Perſon. Das warme Intereſſe der chriſtlichen Menſchheit an der Trinität war hauptſächlich nur das Intereſſe an dem Sohne Gottes.*) Der heftige Streit über das Homouſios und Homoiouſios war kein leerer, obwohl nur ein Buchſtabe den Unterſchied ausmacht. Es handelte ſich hier um die Gottebenbürtigkeit, die göttliche Würde der zweiten Perſon, hiemit um die Ehre der chriſtlichen Religion ſelbſt; denn ihr *weſentlicher charakteriſtiſcher* Gegenſtand iſt eben die zweite Perſon; was aber der *weſentliche Gegenſtand* einer Religion, das iſt auch ihr *wahrer, weſentlicher Gott*. Der wahre, *wirkliche* Gott einer Religion iſt überhaupt erſt der *ſogenannte Mittler*, weil dieſer nur der *unmittelbare* Gegenſtand der Religion iſt. Wer ſich ſtatt an Gott, an den

*) „*Der Chriſt hat ſeinen Namen von Chriſtus.* Wer daher nicht Chriſtum als *ſeinen Herrn und Gott bekennt*, der *kann ſchlechterdings kein Chriſt ſein*." *Fulgentius* (ad Donatum lib. unus). Aus demſelben Grunde beſtand auch die lateiniſche Kirche ſo feſt auf dem Dogma, daß der heil. Geiſt *nicht vom Vater allein*, wie die griechiſche Kirche behauptete, ſondern zugleich *auch vom Sohne* ausgehe. S. hierüber J. G. Walchii Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spir. S. Jenae 1751.

Heiligen wendet, der wendet ſich an den Heiligen nur in der Vorausſetzung, daß dieſer Alles über Gott vermag, daß, was er bittet, d. h. wünſcht und will, Gott gutwillig vollſtreckt, daß alſo Gott ganz in den Händen des Heiligen iſt. Die Bitte iſt das Mittel, unter dem *Scheine* der Demuth und Unterwürfigkeit ſeine *Herrſchaft* und *Ueberlegenheit* über ein andres Weſen auszuüben. Woran ich mich *zuerſt* in meinem Geiſte wende, das iſt mir auch in Wahrheit das *erſte* Weſen. Ich wende mich an den Heiligen, nicht weil der Heilige von Gott, ſondern weil *Gott von dem Heiligen abhängig iſt*, Gott von den Bitten, d. h. von dem Willen oder Herzen des Heiligen beſtimmt und beherrſcht wird. Die Unterſchiede, welche die katholiſchen Theologen zwiſchen Latria, Dulia und Hyperdulia machten, ſind abgeſchmackte, grundloſe Sophismen. Kurz der Gott hinter dem Mittler iſt nur eine abſtracte, müßige Vorſtellung, die Vorſtellung oder Idee der Gottheit im Allgemeinen; und nicht, um ſich mit dieſer Idee zu verſöhnen, ſondern um ſie zu *entfernen*, zu *verneinen*, weil ſie *kein Gegenſtand für die Religion* iſt, tritt der Mittler dazwiſchen.*) Der Gott über dem Mittler iſt nichts Andres als der *kalte Verſtand über dem Herzen* — ähnlich dem Fatum über den olympiſchen Göttern.

Den Menſchen als ein gemüthliches und ſinnliches Weſen beherrſcht und beſeligt nur das *Bild*. Die *bildliche*, die *gemüthliche*, die *ſinnliche Vernunft* iſt die *Phantaſie*. Das zweite Weſen in Gott, in Wahrheit das erſte Weſen der Religion, iſt das *gegenſtändliche Weſen der Phantaſie*. Die Beſtimmungen der zweiten Perſon ſind

*) Dieß iſt beſonders deutlich in der Menſchwerdung ausgeſprochen. Gott giebt auf, negirt ſeine Majeſtät, Macht und Unendlichkeit, um Menſch zu werden, d. h. der Menſch verneint den Gott, der nicht ſelbſt Menſch iſt, bejaht nur den Gott, welcher den Menſchen bejaht. Exinanivit, ſagt der h. Bernhard, majestate et potentia, non bonitate et misericordia. Das Unveräußerliche, das nicht zu Negirende iſt alſo die göttliche Güte und Barmherzigkeit, d. i. die Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens.

vorzüglich Bilder. Und dieſe Bilder kommen nicht her von dem Unvermögen des Menſchen, den Gegenſtand nicht anders denken zu können, als bildlich — was eine ganz falſche Auslegung iſt — ſondern die Sache kann deßwegen gar nicht anders denn bildlich gedacht werden, weil die Sache ſelbſt Bild iſt. Der Sohn heißt daher auch ausdrücklich das Ebenbild Gottes; ſein Weſen iſt, daß er Bild iſt — die Phantaſie Gottes, die ſichtbare Herrlichkeit des unſichtbaren Gottes. Der Sohn iſt das befriedigte Bedürfniß der Bilderanſchauung; das vergegenſtändlichte Weſen der Bilderthätigkeit als einer abſoluten, göttlichen Thätigkeit. Der Menſch macht ſich ein Bild von Gott, d. h. er verwandelt das abſtracte Vernunftweſen, das Weſen der Denkkraft in ein Sinnenobject oder Phantaſieweſen.*) Er ſetzt aber dieſes Bild in Gott ſelbſt, weil es natürlich nicht ſeinem Bedürfniß entſprechen würde, wenn er dieſes Bild nicht als gegenſtändliche Wahrheit wüßte, wenn dieſes Bild für ihn nur ein ſubjectives, von Gott unterſchiednes, vom Menſchen gemachtes wäre. In der That iſt es auch kein gemachtes, kein willkührliches Bild; denn es drückt die Nothwendigkeit der Phantaſie aus, die Nothwendigkeit, die Phantaſie als eine göttliche Macht zu bejahen. Der Sohn iſt der Abglanz der Phantaſie, das Lieblingsbild des Herzens; aber eben deßwegen, weil er, im Gegenſatz zu Gott, als dem perſonificirten Weſen der Abſtraction, nur der Phantaſie Gegenſtand, iſt er nur das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie.**)

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Ebenbild Gottes auch noch eine andere Bedeutung hat, nämlich die, daß der perſönliche, ſichtbare Menſch Gott ſelbſt iſt. Aber hier wird nur das Bild als Bild betrachtet.

**) Der ewige Vater, ſagt Melanchthon in ſeinem Buch de Anima, erzeugt, ſich ſelbſt anſchauend, ſein Bild. Denn daß durch das Denken Bilder erzeugt werden, erfahren wir auch in uns ſelbſt. Und da Gott unſrer Worte ſich bedient, ſo wollte er damit anzeigen, daß der Sohn durch das Denken erzeugt wird." „Gott wollte, ſagt er ferner, daß unſre Gedanken Bilder der Gegenſtände ſind, weil er wollte, daß in uns Gleichniſſe von ihm ſelbſt ſind. Der Vater nämlich erzeugt, ſich

Es erhellt hieraus, wie befangen die dogmatiſche Speculation iſt, wenn ſie, völlig überſehend die innere Geneſis des Sohnes Gottes als des Gottesbildes, den Sohn als ein metaphyſiſches Ens, als eine Gedankenweſenheit demonſtrirt, da eben der Sohn ein Abſprung, ein Abfall von der metaphyſiſchen Idee der Gottheit iſt — ein Abfall, den aber natürlich die Religion in Gott ſelbſt ſetzt, um den Abfall zu rechtfertigen, nicht als Abfall zu empfinden. Der Sohn iſt das oberſte und letzte Princip des Bilderdienſtes; denn er iſt das Bild Gottes; das Bild tritt aber *nothwendig* an die *Stelle der Sache*. Die Verehrung des Heiligen im Bilde iſt die *Verehrung des Bildes als des Heiligen*. Das Bild iſt das Weſen der Religion, wo das Bild der *weſentliche Ausdruck*, das *Organ* der Religion iſt.

Das Concilium zu Nicäa führte unter andern Gründen für den religiöſen Gebrauch der Bilder als Autorität auch den Gregor von Nyſſa an, welcher ſagt, daß er ein Bild, welches Iſaaks Opferung darſtellte, nie habe anſehen können, ohne darüber bis zu Thränen gerührt zu werden, weil es ihm ſo lebendig dieſe heilige Geſchichte vergegenwärtigt habe. Aber die Wirkung des abgebildeten Gegenſtandes iſt nicht die Wirkung des *Gegenſtandes als ſolchen*, ſondern die *Wirkung des Bildes*. Der heilige Gegenſtand iſt nur der *Heiligenſchein*, in welchen das Bild ſeine geheimnißvolle Macht verhüllt. Der religiöſe Gegenſtand iſt nur ein *Vorwand* der Kunſt oder der Phantaſie, um ihre Herrſchaft über den Menſchen *ungehindert* ausüben zu können. Für das religiöſe Bewußtſein knüpft ſich freilich und zwar nothwendig die Heiligkeit des Bildes nur an die Heiligkeit des Gegenſtandes; aber das religiöſe Bewußtſein iſt nicht der Maßſtab der Wahrheit. So ſehr übrigens auch die Kirche zwiſchen dem Bilde und dem Gegenſtand des

ſelbſt anſchauend, durch Denken den Sohn, welcher iſt des ewigen Vaters Bild." Was anders haben wir alſo in dem Sohn Gottes vergegenſtändlicht als die Einbildungskraft, die Phantaſie?

Bildes unterſchieden, geläugnet hat, daß dem Bilde die Verehrung gelte, ſo hat ſie doch zugleich wieder unwillkührlich die Wahrheit wenigſtens indirect eingeſtanden und die Heiligkeit des Bildes ſelbſt ausgeſprochen. *)

Aber der letzte, höchſte Grund der Bilderverehrung iſt die Verehrung des Gottesbildes in Gott. Der „Abglanz Gottes iſt der entzückende Glanz der Phantaſie, der in den ſichtbaren Bildern nur zur äußern Erſcheinung gekommen. Wie innerlich, ſo war auch äußerlich das Bild des Gottesbildes das Bild der Bilder. Die Bilder der Heiligen ſind nur optiſche Vervielfältigungen des einen und ſelben Bildes. Die ſpeculative Deduction des Gottesbildes iſt daher nichts als eine unbewußte Deduction und Begründung des Bilderdienſtes; denn die Sanction des Princips iſt nothwendig auch die Sanction ſeiner nothwendigen Conſequenzen; aber die Sanction des Urbildes iſt die Sanction des Abbildes. Wenn Gott ein Bild von ſich hat, warum ſoll ich kein Bild von Gott haben? Wenn Gott ſein Ebenbild *wie ſich ſelbſt* liebt, warum ſoll nicht auch ich das Bild Gottes wie Gott ſelbſt lieben? Wenn das Bild Gottes Gott ſelbſt iſt, warum ſoll das Bild des Heiligen nicht der Heilige ſelbſt ſein? Wenn es kein Aberglaube, daß das Bild, welches ſich Gott von ſich macht, kein Bild, keine Vorſtellung, ſondern Weſen, Perſon iſt, warum ſoll es denn Aberglaube ſein, daß das Bild des Heiligen das empfindende Weſen des Heiligen ſelbſt iſt? Das Bild Gottes thränt und blutet; warum ſoll denn das Bild des Heiligen nicht auch thränen und bluten? Soll der Unterſchied daher kommen, daß das Heiligenbild ein Product der Hände? Ei; die Hände haben dieſes Bild nicht gemacht, ſondern der Geiſt, der dieſe Hände beſeelte, die Phantaſie, und wenn Gott ſich ein Bild von ſich macht,

*) „Wir verordnen, daß dem heiligen Bilde unſeres Herrn Jeſu Chriſti eben ſo wie dem heiligen Evangelium die Ehre der Anbetung zu Theil werde u. ſ. w." Gener. Const. Concil. VIII. Act. 10. can. 3.

ſo iſt dieſes Bild auch nur ein Product der Einbildungskraft. Oder ſoll der Unterſchied daher kommen, daß das Gottesbild ein von Gott ſelbſt producirtes, das Heiligenbild aber ein von einem andern Weſen gemachtes iſt? Ei; das Heiligenbild iſt auch eine Selbſtbethätigung des Heiligen; denn der Heilige erſcheint dem Künſtler; der Künſtler ſtellt ihn nur dar, wie er ſich ſelbſt ihm darſtellt.

Eine andere mit dem Weſen des Bildes zuſammenhängende Beſtimmung der zweiten Perſon iſt, daß ſie das **Wort Gottes** iſt.*)

Das Wort iſt ein abſtractes Bild, die imaginäre Sache, oder inwiefern jede Sache immer zuletzt auch ein Gegenſtand der Denkkraft iſt, der eingebildete Gedanke, daher die Menſchen, wenn ſie das Wort, den Namen einer Sache kennen, ſich einbilden, auch die Sache ſelbſt zu kennen. Das Wort iſt eine Sache der Einbildungskraft; Schlafende, die lebhaft träumen, Kranke, die phantaſiren, ſprechen. Was die Phantaſie erregt, macht redſelig, was begeiſtert, beredt. Sprachfähigkeit iſt ein poetiſches Talent; die Thiere ſprechen nicht, weil es ihnen an Poeſie fehlt. Der Gedanke äußert ſich nur bildlich; die Aeußerungskraft des Gedankens iſt die Einbildungskraft; die ſich äußernde Einbildungskraft aber die Sprache. Wer ſpricht, bannt, bezaubert den, zu dem er ſpricht; aber die Macht des Worts iſt die Macht der Einbildungskraft. Ein Weſen, ein geheimnißvolles, magiſch wirkendes Weſen war darum den alten Völkern, als Kindern der Einbil-

---

*) Ueber die Bedeutung des Wortes Logos im N. T. iſt viel geſchrieben worden. Wir halten uns hier an das **Wort Gottes** als die im Chriſtenthum geheiligte Bedeutung. Ueber den Logos bei Philo ſ. **Gfrörer**. Philo ſetzt ſtatt Logos auch ῥημα ϑεοῦ. S. auch Tertullian adv. Praxeam c. 5, wo er zeigt, daß es auf Eins hinauskommt, ob man Logos mit Sermo oder Ratio überſetzt. Daß übrigens das Wort der richtige Sinn des Logos iſt, geht ſchon daraus hervor, daß die Schöpfung im A. T. von einem ausdrücklichen Befehl abhängig gemacht wird und daß man von jeher in dieſem ſchöpferiſchen Worte den Logos erblickt hat. Freilich hat der Logos auch den Sinn von Virtus, Spiritus, Kraft, Verſtand u. ſ. w., denn was iſt das Wort ohne Sinn, ohne Verſtand, d. i. ohne Kraft?

Digitized by Google

bungskraft, das Wort. Selbſt die Chriſten noch und nicht nur die gemeinen, ſondern auch die gelehrten, die Kirchenväter, knüpften an den bloßen *Namen*: Chriſtus geheimnißvolle Heilkräfte.*) Und noch heute glaubt das gemeine Volk, daß man durch bloße Worte den Menſchen bezaubern könne. Woher dieſer Glaube an eingebildete Kräfte des Wortes? nur daher, weil das Wort ſelbſt nur ein Weſen der Einbildungskraft iſt, aber eben deßwegen narkotiſche Wirkungen auf den Menſchen äußert, ihn unter die Herrſchaft der Phantaſie gefangen nimmt. Worte beſitzen Revolutionskräfte, Worte beherrſchen die Menſchheit. Heilig iſt die *Sage*; aber verrufen die *Sache* der Vernunft und Wahrheit.

Die Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Phantaſie iſt daher zugleich verbunden mit der Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Sprache, des *Wortes*. Der Menſch hat nicht nur einen Trieb, eine Nothwendigkeit, zu denken, zu ſinnen, zu phantaſiren; er hat auch den Trieb zu *ſprechen*, ſeine Gedanken zu äußern, mitzutheilen. *Göttlich* iſt dieſer Trieb, *göttlich* die *Macht* des Wortes. Das Wort iſt der bildliche, der offenbare, der ausſtrahlende, der glänzende, der *erleuchtende* Gedanke. Das *Wort* iſt das *Licht* der Welt. Das Wort leitet in alle Wahrheit, erſchließt alle Geheimniſſe, veranſchaulicht das Unſichtbare, vergegenwärtigt das Vergangne und Entfernte, verendlicht das Unendliche, verewigt das Zeitliche. Die Menſchen vergehen, das Wort beſteht; das Wort iſt Leben und Wahrheit. Dem Wort iſt alle Macht übergeben: das Wort macht Blinde ſehend, Lahme gehend, Kranke geſund, Todte lebendig — das Wort wirkt Wunder und zwar die allein vernünftigen Wunder. Das Wort iſt das Evangelium, der Paraklet, der Tröſter der Menſchheit. Denke

*) „So große Macht hat der *Name*: Jeſu über die Dämonen, daß er bisweilen ſelbſt von Böſen ausgeſprochen wirkſam iſt." *Origenes* adv. *Celsum*. l. I. S. auch l. III.

Dich, um Dich von der göttlichen Weſenheit der Sprache zu überzeugen, einſam und verlaſſen, aber der Sprache kundig und Du hörteſt zum erſten Male das Wort eines Menſchen: würde Dir nicht dieſes Wort als ein Engel erſcheinen, nicht als die Stimme Gottes ſelbſt, als die himmliſchſte Muſik erklingen? Das Wort iſt in der That nicht ärmer, nicht ſeelenloſer, als der muſikaliſche Ton, obwohl der Ton unendlich mehr zu ſagen ſcheint, als das Wort, und deßwegen, weil ihn dieſer Schein, dieſe Illuſion umgiebt, tiefer und reicher, als das Wort erſcheint.

Das Wort hat erlöſende, verſöhnende, beglückende, befreiende Kraft. Die Sünden, die wir bekennen, ſind uns vergeben kraft der göttlichen Macht des Wortes. Verſöhnt ſcheidet der Sterbende, der noch die längſt verſchwiegne Sünde bekannt. Die Vergebung der Sünde liegt im Eingeſtändniß der Sünde. Die Schmerzen, die wir dem Freunde offenbaren, ſind ſchon halb geheilt. Worüber wir ſprechen, darüber mildern ſich unſre Leidenſchaften; es wird helle in uns; der Gegenſtand des Zornes, des Aergers, des Kummers erſcheint uns in einem Lichte, in welchem wir die Unwürdigkeit der Leidenſchaft erkennen. Worüber wir im Dunkel und Zweifel ſind, wir dürfen nur darüber ſprechen — oft in dem Augenblick ſchon, wo wir den Mund aufthun, um den Freund zu fragen, ſchwinden die Zweifel und Dunkelheiten. Das Wort macht den Menſchen frei. Wer ſich nicht äußern kann, iſt ein Sklav. Sprachlos iſt darum die übermäßige Leidenſchaft, die übermäßige Freude, der übermäßige Schmerz. Sprechen iſt ein Freiheitsact; das Wort iſt ſelbſt Freiheit. Mit Recht gilt deßwegen die Sprachbildung für die Wurzel der Bildung; wo das Wort cultivirt wird, da wird die Menſchheit cultivirt. Die Barbarei des Mittelalters ſchwand mit der Bildung der Sprache.

Wie wir nichts Andres als göttliches Weſen ahnden, vorſtellen, denken können, denn das Vernünftige, welches wir denken, denn das Gute, welches wir lieben, das Schöne, welches wir empfinden; ſo

kennen wir auch keine höhere geiſtige wirkende Macht und Kraftäußerung, als die Macht des Wortes. *) Gott iſt der Inbegriff aller Realität, d. i. Weſenheit und Vollkommenheit. Alles, was der Menſch als Realität empfindet oder erkennt, muß er in oder als Gott ſetzen. Die Religion muß ſich daher auch der Macht des Wortes als einer göttlichen Macht bewußt werden. Das Wort Gottes iſt die Göttlichkeit des Wortes, wie ſie innerhalb der Religion dem Menſchen Gegenſtand wird — das wahre Weſen des menſchlichen Wortes. Das Wort Gottes ſoll ſich dadurch vom menſchlichen unterſcheiden, daß es kein vorübergehender Hauch, ſondern mitgetheiltes Weſen ſelber iſt. Aber enthält denn nicht auch das Wort des Menſchen das Weſen des Menſchen, ſein mitgetheiltes Selbſt, wenn es wenigſtens ein wahres Wort? Die Religion nimmt alſo den Schein des menſchlichen Wortes für ſein Weſen; nothwendig ſtellt ſie daher das wahre Weſen deſſelben als ein beſondres, vom menſchlichen Wort unterſchiednes Weſen vor.

Neuntes Kapitel.

Das Geheimniß des welterſchaffenden Princips in Gott.

Die zweite Perſon iſt als der ſich offenbarende, äußernde, ſich ausſprechende Gott (Deus se dicit) das welterſchaffende Princip in Gott.

Die Welt iſt nicht Gott, ſie iſt das Andere, der Gegenſatz Gottes, oder wenigſtens — wenn dieſer Ausdruck zu ſtark ſein ſollte, weil

*) „So offenbaret ſich uns Gott, daß er ſey der Sprecher, ſo bey ſich hat ein ewiges ungeſchaffnes Wort, dadurch er die Welt und alles geſchaffen hat, mit einem leichten Werke, nemlich allein mit Sprechen, daß alſo Gott das geſchaffene nicht ſchwerer ankommt, als uns das Nennen.“ Luther. (T. I. p. 302.)

Digitized by Google

er das Kind beim rechten Namen nennt — das von Gott Unterſchiedne. Aber das von Gott Unterſchiedne kann nicht *unmittelbar* aus Gott kommen, ſondern nur aus einem Unterſchied *von* Gott in Gott. Die andere Perſon iſt der ſich in ſich von ſich unterſcheidende, ſich ſelbſt ſich gegenüber und entgegen ſetzende, darum ſich *Gegenſtand* ſeiende, bewußte Gott. Die *Selbſtunterſcheidung* Gottes von ſich iſt der *Grund* des von ihm Unterſchiednen — das Selbſtbewußtſein alſo der Urſprung der Welt. Gott denkt die Welt erſt dadurch, daß er ſich gedacht — ſich Denken iſt ſich Zeugen, die Welt denken die Welt ſchaffen. Die Zeugung geht der Schöpfung vor. Die productive Idee der Welt, eines anderen Weſens, das *nicht* Gott iſt, wird vermittelt durch die productive Idee eines anderen Weſens, das Gott *gleich* iſt.

Dieſer welterzeugende Proceß iſt nun aber nichts Andres als die myſtiſche Periphraſe eines *pſycho-logiſchen* Proceſſes, nichts Andres als die Vergegenſtändlichung der *Einheit* des *Bewußtſeins* und *Selbſtbewußtſeins*. Gott denkt ſich — ſo iſt er ſelbſtbewußt — Gott iſt das Selbſtbewußtſein als Gegenſtand, als Weſen geſetzt; aber indem er *ſich* weiß, *ſich* denkt, ſo denkt er auch damit zugleich ein *Andres*, als Er ſelbſt iſt; denn Sich wiſſen iſt Sich *unterſcheiden* von Anderem, ſei dieſes nun ein mögliches, nur vorgeſtelltes, oder ein wirkliches. So iſt alſo zugleich die Welt — wenigſtens die Möglichkeit, die Idee der Welt — geſetzt mit dem Bewußtſein oder vielmehr vermittelt durch daſſelbe. Der Sohn, der von ſich gedachte, der gegenſtändliche, der urabbildliche, der andere Gott iſt das Princip der Weltſchöpfung. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, iſt das *Weſen* des Menſchen: die Einheit ſeines Selbſtbewußtſeins mit dem Bewußtſein von einem Andern, welches *mit ihm eins*, und von einem Andern, welches *nicht* mit ihm eins iſt. Und das zweite, das weſensgleiche Andre iſt nothwendig das Mittelglied zwiſchen dem Erſten und Dritten. Der Gedanke eines *Andern überhaupt*, eines *weſentlich Andern*

entſteht mir erſt durch den Gedanken eines im Weſen mir gleichen Andern.

Das Bewußtſein der Welt iſt das Bewußtſein meiner Beſchränktheit — wüßte ich nichts von einer Welt, ſo wüßte ich nichts von Schranken — aber das Bewußtſein meiner Beſchränktheit ſteht im Widerſpruch mit dem Triebe meiner Selbſtheit nach Unbeſchränktheit. Ich kann alſo von der Selbſtheit, ſie abſolut gedacht — Gott iſt das abſolute Selbſt — nicht unmittelbar zu ihrem Gegentheil übergehen; ich muß dieſen Widerſpruch einleiten, vorbereiten, mäßigen durch das Bewußtſein eines Weſens, welches zwar auch ein anderes iſt und in ſofern mir die Anſchauung meiner Beſchränktheit giebt, aber ſo, daß es zugleich mein Weſen bejaht, mein Weſen mir vergegenſtändlicht. Das Bewußtſein der Welt iſt ein demüthigendes Bewußtſein — die Schöpfung war ein „Act der Demuth“ — aber der erſte Stein des Anſtoßes, an dem ſich der Stolz der Ichheit bricht, iſt das Du, das andere Ich. Erſt ſtählt das Ich ſeinen Blick in dem Auge eines Du, ehe es die Anſchauung eines Weſens erträgt, welches ihm nicht ſein eignes Bild zurückſtrahlt. Der andere Menſch iſt das Band zwiſchen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerſt von andern Menſchen mich abhängig fühle. Bedürfte ich nicht des Menſchen, ſo bedürfte ich auch nicht der Welt. Ich verſöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menſchen. Ohne den Andern wäre die Welt für mich nicht nur todt und leer, ſondern auch ſinn- und verſtandlos. Nur an dem Andern wird der Menſch ſich klar und ſelbſtbewußt; aber erſt, wenn ich mir ſelbſt klar, wird mir die Welt klar. Ein ganz für ſich allein exiſtirender Menſch würde ſich ſelbſtlos und unterſchiedslos in dem Ocean der Natur verlieren; er würde weder ſich als Menſchen, noch die Natur als Natur erfaſſen. Der erſte Gegenſtand des Menſchen iſt der Menſch. Der Sinn für die Natur, der uns erſt das Bewußtſein der Welt als Welt erſchließt, iſt ein ſpäteres Erzeugniß; denn er entſteht erſt durch den Act der Abſonderung

des Menſchen von ſich. Den Naturphiloſophen Griechenlands gehen die ſogenannten ſieben Weiſen voran, deren Weisheit ſich unmittelbar nur auf das menſchliche Leben bezog.

Das Bewußtſein der Welt iſt alſo für das Ich vermittelt durch das Bewußtſein des Du. So iſt der Menſch der Gott des Menſchen. Daß er iſt, verdankt er der Natur, daß er Menſch iſt, dem Menſchen. Wie er nichts phyſiſch vermag ohne den andern Menſchen, ſo auch nichts geiſtig. Vier Hände vermögen mehr als zwei; aber auch vier Augen ſehen mehr als zwei. Und dieſe vereinte Kraft unterſcheidet ſich nicht nur quantitativ, ſondern auch qualitativ von der vereinzelten. Einzeln iſt die menſchliche Kraft eine beſchränkte, vereinigt eine unendliche Kraft. Beſchränkt iſt das Wiſſen des Einzelnen, aber unbeſchränkt die Vernunft, unbeſchränkt die Wiſſenſchaft, denn ſie iſt ein gemeinſchaftlicher Act der Menſchheit, und zwar nicht nur deßwegen, weil unzählig Viele an dem Bau der Wiſſenſchaft mit arbeiten, ſondern auch in dem innerlichen Sinne, daß das wiſſenſchaftliche Genie einer beſtimmten Zeit die Gedankenkräfte der vorangegangenen Genies in ſich vereinigt, wenn auch ſelbſt wieder auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe, ſeine Kraft alſo keine vereinzelte Kraft iſt. Witz, Scharfſinn, Phantaſie, Gefühl, als unterſchieden von der Empfindung, Vernunft — alle dieſe ſogenannten Seelenkräfte ſind Kräfte der Menſchheit, nicht des Menſchen als eines Einzelweſens, ſind Culturproducte, Producte der menſchlichen Geſellſchaft. Nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſtößt und reibt, entzündet ſich Witz und Scharfſinn — mehr Witz iſt daher in der Stadt als auf dem Lande, mehr in großen, als kleinen Städten — nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſonnt und wärmt, entſteht Gefühl und Phantaſie — die Liebe, ein gemeinſchaftlicher Act, ohne Erwiederung darum der größte Schmerz, iſt der Urquell der Poeſie — und nur wo der Menſch mit dem Menſchen ſpricht, nur in der Rede, einem gemeinſamen Acte, entſteht die Vernunft. Fragen und Antworten ſind die erſten Denkacte. Zum Denken gehören urſprünglich Zwei. Erſt

auf dem Standpunkt einer höhern Cultur verdoppelt ſich der Menſch, ſo daß er jetzt in und für ſich ſelbſt die Rolle des Andern ſpielen kann. Denken und Sprechen iſt darum bei allen alten und ſinnlichen Völkern ein und daſſelbe; ſie denken nur im Sprechen, ihr Denken iſt nur Converſation. Gemeine Leute, d. h. nicht abſtract gebildete Leute verſtehen noch heute Geſchriebenes nicht, wenn ſie nicht laut leſen, nicht ausſprechen, was ſie leſen. Wie richtig iſt es in dieſer Beziehung, wenn Hobbes den Verſtand des Menſchen aus den Ohren ableitet!

Auf abſtracte logiſche Kategorien reducirt, drückt das welterzeugende Princip in Gott nichts weiter aus, als den tautologiſchen Satz: das Verſchiedne kann nur aus einem Princip der Verſchiedenheit, nicht aus einem einfachen Weſen kommen. So ſehr die chriſtlichen Philoſophen und Theologen der Schöpfung aus Nichts das Wort geredet, ſo haben ſie doch wieder den alten Grundſatz: aus Nichts wird Nichts, weil er ein Geſetz des Denkens ausſpricht, nicht umgehen können. Sie haben zwar keine wirkliche Materie als Grund der unterſchiednen materiellen Dinge geſetzt, aber ſie haben doch den göttlichen Verſtand — der Sohn aber iſt die Weisheit, die Wiſſenſchaft, der Verſtand des Vaters — als den Inbegriff aller Dinge, als die geiſtige Materie zum Grund der wirklichen Materie gemacht. Der Unterſchied zwiſchen der heidniſchen Ewigkeit der Materie und der chriſtlichen Schöpfung in dieſer Beziehung iſt nur, daß die Heiden der Welt eine wirkliche, gegenſtändliche, die Chriſten eine nicht gegenſtändliche Ewigkeit zuſchrieben. Die Dinge waren, ehe ſie exiſtirten, aber nicht als Gegenſtand des Sinnes, ſondern des Geiſtes. Die Chriſten, deren Princip das Princip der abſoluten Subjectivität,*) denken Alles nur durch dieſes Princip vermittelt. Die durch ihr ſubjectives Denken geſetzte, die vorgeſtellte, ſubjective Ma-

*) Schon in der zweiten Ausgabe ſuchte ich, wie viele andere fremde Worte, ſo auch beſonders das mir unausſtehliche Wort: Subjectivität aus meiner Schrift zu verbannen. Die entſprechenden deutſchen Ausdrücke dafür ſind bald Eigenheit, Selbſtheit, Ichheit, bald Seele, Gemüthlichkeit, bald Menſchlichkeit, bald Geiſtigkeit, Un-

terie iſt ihnen daher auch die erſte Materie — weit vorzüglicher, als die wirkliche, ſinnliche Materie. Aber deſſen ungeachtet iſt dieſer Unterſchied nur ein Unterſchied in der Weiſe der Exiſtenz. Die Welt iſt ewig in Gott. Oder iſt ſie etwa in ihm entſtanden, wie ein plötzlicher Einfall, eine Laune? Allerdings kann ſich auch dieß der Menſch vorſtellen, aber dann vergöttert der Menſch nur ſeinen eignen Unſinn. Bin ich dagegen bei Vernunft, ſo kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Weſen, ihrer Idee, d. h. eine Art ihrer Exiſtenz aus einer andern Art — mit andern Worten: ich kann die Welt immer nur aus ſich ſelbſt ableiten. Die Welt hat ihren Grund in ſich ſelbſt, wie Alles in der Welt, was auf den Namen einer wahren Weſenheit Anſpruch hat. Die differentia specifica, das eigenthümliche Weſen, das, wodurch ein beſtimmtes Weſen iſt, was es iſt, dieß iſt immer ein im gemeinen Sinne Unerklärliches, Unableitbares, iſt durch ſich, hat ſeinen Grund in ſich.

Der Unterſchied zwiſchen der Welt und Gott, als Schöpfer der Welt, iſt daher nur ein förmlicher, kein weſentlicher. Das Weſen Gottes — denn der göttliche Verſtand, der Inbegriff aller Dinge, iſt das göttliche Weſen ſelbſt, daher Gott, indem er ſich denkt, ſich weiß, zugleich die Welt, Alles denkt und weiß — das Weſen Gottes iſt nichts Andres, als das abſtracte, abgezogne, gedachte Weſen der Welt; das Weſen der Welt nichts Andres, als das wirkliche, concrete, ſinnlich angeſchaute Weſen Gottes — die Schöpfung daher auch nichts weiter als ein förmlicher Act, denn was vor der Schöpfung Gegenſtand des Gedankens, des Verſtandes, Das wird durch die Schöpfung nur als ein Gegenſtand des Sinnes geſetzt, ſeinem Inhalt nach aber iſt es daſſelbe, ob es gleich ſchlechterdings unerklärlich bleibt,

ſinnlichkeit. Aber inſofern es genau den Gegenſatz zum Gegenſtändlichen ausdrückt, ſo haben wir für das Wort: Subjectivität oder Subjectiv kein deutſches, wenigſtens gebräuchliches Wort. Daſſelbe gilt von einigen andern Worten.

wie aus einem Gedankending ein wirkliches, materielles Ding entſpringen ſoll.*)

So iſt es nun auch mit der Vielfachheit und Verſchiedenheit, wenn wir die Welt auf dieſe abgezogne Denkform im Gegenſatz zur Einfachheit und Einheit des göttlichen Weſens reduciren. Die wirkliche Verſchiedenheit kann nur abgeleitet werden aus einem in ſich ſelbſt verſchiedenen Weſen. Aber ich ſetze die Verſchiedenheit nur in das urſprüngliche Weſen, weil mir ſchon urſprünglich die Verſchiedenheit eine Wahrheit und Weſenheit iſt. Wo und wenn die Verſchiedenheit an ſich ſelbſt Nichts iſt, da wird auch im Princip keine Verſchiedenheit gedacht. Ich ſetze die Verſchiedenheit als eine Weſenheit, als eine Wahrheit, wo ich ſie aus dem urſprünglichen Weſen ableite, und umgekehrt: beides iſt Daſſelbe. Der vernünftige Ausdruck iſt: die Verſchiedenheit liegt eben ſo nothwendig in der Vernunft, als die Einheit.

Da nun aber eben die Verſchiedenheit eine weſenhafte Vernunftbeſtimmung iſt, ſo kann ich die Verſchiedenheit nicht ableiten, ohne ſchon die Verſchiedenheit vorauszuſetzen; ich kann ſie nicht erklären außer durch ſich ſelbſt, weil ſie eine urſprüngliche, durch ſich ſelbſt einleuchtende, durch ſich ſelbſt ſich bewährende Sache iſt. Wodurch entſteht die Welt, das von Gott Unterſchiedene? durch den Unterſchied Gottes von ſich in Gott ſelbſt. Gott denkt ſich, er iſt ſich Gegenſtand, er unterſcheidet ſich von ſich — alſo entſteht dieſer Unterſchied, die Welt nur von einem Unterſchied anderer Art, der äußere von einem innerlichen, der ſeiende von einem thätigen, einem Unterſcheidungsacte, alſo begründe ich den Unterſchied nur durch ſich ſelbſt, d. h. er iſt ein urſprünglicher Begriff, eine Grenze meines Denkens, ein Geſetz, eine Nothwendigkeit, eine Wahrheit. Der letzte Unterſchied, den ich denken kann, iſt der Unterſchied eines Weſens von und in ſich ſelbſt. Der

*) Es iſt daher eine bloße Selbſttäuſchung, wenn man glaubt, durch die Annahme eines Schöpfers ſich das Daſein der Welt zu erklären.

Unterſchied eines Weſens von einem andern verſteht ſich von ſelbſt, iſt ſchon durch ihr Daſein geſetzt, eine ſinnfällige Wahrheit: es ſind zwei. Für das Denken begründe ich aber erſt den Unterſchied, wenn ich ihn in ein und daſſelbe Weſen aufnehme, wenn ich ihn mit dem Geſetze der Identität verbinde. Hierin liegt die letzte Wahrheit des Unterſchieds. Das welterzeugende Princip in Gott, auf ſeine letzten Gründe reducirt, iſt nichts Andres, als der nach ſeinen einfachſten Elementen vergegenſtändlichte Denkact. Wenn ich den Unterſchied aus Gott entferne, ſo giebt er mir keinen Stoff zum Denken; er hört auf ein Denkobject zu ſein; denn der Unterſchied iſt ein weſentliches Denkprincip. Und wenn ich daher Unterſchied in Gott ſetze, was begründe, was vergegenſtändliche ich anders, als die Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes Denkprincipes?

Zehntes Kapitel.

Das Geheimniß des Myſticismus' oder der Natur in Gott.

Einen intereſſanten Stoff zur Kritik der kosmo- und theogoniſchen Phantaſien liefert die von Schelling aufgefriſchte, aus Jacob Böhme geſchöpfte Lehre von der ewigen Natur in Gott.

Gott iſt reiner Geiſt, lichtvolles Selbſtbewußtſein, ſittliche Perſönlichkeit; die Natur dagegen iſt, wenigſtens ſtellenweiſe, verworren, finſter, wüſte, unſittlich oder doch nicht ſittlich. Es widerſpricht ſich aber, daß das Unreine aus dem Reinen, die Finſterniß aus dem Lichte komme. Wie können wir alſo aus Gott dieſe offenbaren Inſtanzen gegen eine göttliche Abkunft ableiten? Nur dadurch, daß wir dieſes Unreine, dieſes Dunkle in Gott ſetzen, in Gott ſelbſt ein Princip des Lichtes und der Finſterniß unterſcheiden. Mit andern Worten: nur dadurch können wir den Urſprung des Finſtern erklären, daß wir über-

haupt die Vorſtellung eines Urſprungs aufgeben, die Finſterniß als ſeiend von Anbeginn an vorausſetzen.*)

Das Finſtere in der Natur iſt aber das Irrationelle, Materielle, die eigentliche Natur im Unterſchiede von der Intelligenz. Der einfache Sinn dieſer Lehre iſt daher: die Natur, die Materie kann nicht aus der Intelligenz erklärt und abgeleitet werden; ſie iſt vielmehr der *Grund* der Intelligenz, der Grund der Perſönlichkeit, ohne ſelbſt einen Grund zu haben; der Geiſt ohne Natur iſt ein bloßes Gedankenweſen; das Bewußtſein entwickelt ſich nur aus der Natur. Aber dieſe materialiſtiſche Lehre wird dadurch in ein myſtiſches, aber gemüthliches Dunkel gehüllt, daß ſie nicht allgemein, nicht mit den klaren, ſchlichten Worten der Vernunft ausgeſprochen, ſondern vielmehr mit dem heiligen Empfindungsworte: Gott betont wird. Wenn das Licht in Gott aus der Finſterniß in Gott entſpringt, ſo entſpringt es nur, weil es in dem Begriffe des Lichts überhaupt liegt, daß es Dunkles erhellt, alſo das Dunkle vorausſetzt, aber nicht macht. Wenn Du alſo einmal Gott einem allgemeinen Geſetze unterwirfſt, — was denn nicht anders als nothwendig iſt, woſern Du nicht Gott zum Tummelplatz der ſinnloſeſten Einfälle machen willſt — wenn alſo eben ſo gut in Gott, als an und für ſich, als überhaupt, das Selbſtbewußtſein durch ein natürliches Princip bedingt iſt, warum abſtrahirſt Du nicht von Gott? Was einmal Geſetz des Bewußtſeins an ſich, iſt Geſetz für das Bewußtſein jedes perſönlichen Weſens, es ſei Menſch, Engel, Dämon, Gott oder was Du nur immer Dir ſonſt noch als Weſen einbilden magſt. Worauf reduciren ſich denn, bei Lichte beſehen, die beiden Principien in Gott?

*) Es liegt außer unſerm Zwecke, dieſe craß myſtiſche Anſicht zu kritiſiren. Es werde hier nur bemerkt, daß die Finſterniß nur dann *erklärt* wird, wenn ſie *aus dem Lichte* abgeleitet wird, daß aber nur dann die Ableitung des Dunkeln in der Natur aus dem Lichte als eine Unmöglichkeit erſcheint, wenn man ſo blind iſt, daß man nicht auch in der Finſterniß noch Licht erblickt, nicht bemerkt, daß das Dunkel der Natur kein abſolutes, ſondern gemäßigtes, durch das Licht temperirtes Dunkel iſt.

Das eine auf die Natur, wenigſtens die Natur, wie ſie in Deiner Vorſtellung exiſtirt, abgezogen von ihrer Wirklichkeit, das andere auf Geiſt, Bewußtſein, Perſönlichkeit. Nach ſeiner einen Hälfte, nach ſeiner Rück- und Kehrſeite nennſt Du Gott nicht Gott, ſondern nur von ſeiner Vorderſeite, ſein Geſicht, wornach er Dir Geiſt, Bewußtſein zeigt: alſo iſt ſein charakteriſtiſches Weſen, Das, wodurch er Gott iſt, Geiſt, Intelligenz, Bewußtſein. Warum machſt Du denn aber, was das eigentliche Subject in Gott als Gott, d. i. als Geiſt iſt, zu einem bloßen Prädicat, als wäre Gott als Gott auch ohne Geiſt, ohne Bewußtſein Gott? Warum anders, als weil Du denkſt als Sklave der myſtiſch religiöſen Einbildungskraft, weil es Dir nur wohl und heimlich iſt im trügeriſchen Zwielicht des Myſticismus?

Myſticismus iſt Deuteroſkopie. Der Myſtiker ſpeculirt über das Weſen der Natur oder des Menſchen, aber in und mit der Einbildung, daß er über ein anderes, von beiden unterſchiedenes, perſönliches Weſen ſpeculirt. Der Myſtiker hat dieſelben Gegenſtände, wie der einfache, ſelbſtbewußte Denker; aber der wirkliche Gegenſtand iſt dem Myſtiker nicht Gegenſtand als er ſelbſt, ſondern als ein eingebildeter, und daher der eingebildete Gegenſtand ihm der wirkliche Gegenſtand. So iſt hier, in der myſtiſchen Lehre von den zwei Principien in Gott, der wirkliche Gegenſtand die Pathologie, der eingebildete die Theologie; d. h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht. Dagegen ließe ſich nun eigentlich nichts ſagen, wenn mit Bewußtſein die wirkliche Pathologie als Theologie erkannt und ausgeſprochen würde; unſre Aufgabe iſt es ja eben, zu zeigen, daß die Theologie nichts iſt als eine ſich ſelbſt verborgene, als die eſoteriſche Patho-, Anthropo- und Pſychologie, und daß daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Pſychologie weit mehr Anſpruch auf den Namen: Theologie haben, als die Theologie ſelbſt, weil dieſe doch nichts weiter iſt, als eine eingebildete Pſychologie und Anthropologie. Aber es ſoll der Inhalt dieſer Lehre oder Anſchauung — und

darum iſt ſie eben Myſtik und Phantaſtik — nicht Pathologie, ſondern Theologie, Theologie im alten oder gewöhnlichen Sinne des Wortes ſein; es ſoll hier das Leben eines andern von uns unterſchiednen Weſens aufgeſchloſſen werden, und es wird doch nur unſer eignes Weſen aufgeſchloſſen, aber zugleich wieder verſchloſſen, weil es das Weſen eines andern Weſens ſein ſoll. Bei Gott, nicht bei uns menſchlichen Individuen — das wäre eine viel zu triviale Wahrheit — ſoll ſich die Vernunft erſt nach der Leidenſchaft der Natur einſtellen, nicht wir, ſondern Gott ſoll ſich aus dem Dunkel verworrner Gefühle und Triebe zur Klarheit der Erkenntniß emporringen, nicht in unſrer Vorſtellungsweiſe, ſondern in Gott ſelbſt ſoll der Nervenſchrecken der Nacht eher ſein, als das freudige Bewußtſein des Lichtes; kurz, es ſoll hier nicht eine menſchliche Krankheitsgeſchichte, ſondern die Entwicklungs-, d. i. Krankheitsgeſchichte Gottes — Entwicklungen ſind Krankheiten — dargeſtellt werden.

Wenn daher der weltſchaffende Unterſcheidungsproceß in Gott uns das Licht der Unterſcheidungskraft als eine göttliche Weſenheit zur Anſchauung bringt; ſo repräſentirt uns dagegen die Nacht oder Natur in Gott die Leibnitz'ſchen Pensées confuses als göttliche Kräfte oder Potenzen. Aber die Pensées confuses, die verworrnen, dunkeln Vorſtellungen und Gedanken, richtiger Bilder repräſentiren das Fleiſch, die Materie; eine reine, von der Materie abgeſonderte Intelligenz hat nur lichte, freie Gedanken, keine dunkeln, d. i. fleiſchlichen Vorſtellungen, keine materielle, die Phantaſie erregende, das Blut in Aufruhr bringende Bilder. Die Nacht in Gott ſagt daher nichts Andres aus, als: Gott iſt nicht nur ein geiſtiges, ſondern auch materielles, leibliches, fleiſchliches Weſen; aber wie der Menſch Menſch iſt und heißt nicht nach ſeinem Fleiſch, ſondern ſeinem Geiſt, ſo auch Gott.

Aber die Nacht ſpricht dieß nur in dunkeln, myſtiſchen, unbeſtimmten, hinterhaltigen Bildern aus. Statt des kräftigen, aber

eben deßwegen präciſen und picanten Ausdrucks: Fleiſch ſetzt ſie die vieldeutigen, abſtracten Worte: Natur und Grund. „Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien, aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz. Er iſt die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiednes Weſen. Analogiſch (?) kann dieſes Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden." Aber dieſer Grund iſt das Nichtintelligente in Gott. „Was der Anfang einer Intelligenz (in ihr ſelber) iſt, kann nicht wieder intelligent ſein." „Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur." „Mit ſolchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philoſophie aufſtellte, oder ſolchen, wie ſie die neuere, aus Fürſorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt ſich überall nichts ausrichten. Gott iſt etwas Realeres, als eine bloße moraliſche Weltordnung und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in ſich, als ihm die dürftige Subtilität abſtracter Idealiſten zuſchreibt. — Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält, wird ein eben ſo leeres und abgezognes Syſtem, als das Leibnitziſche, Spinoziſche oder irgend ein anderes dogmatiſches." „So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe — Weſen bleibt, das er in allen neuern Syſtemen iſt, ſo lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird; ſo lange wird die Läugnung eines perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein." „Alles Be-

Digitized by Google

wußtſein iſt Concentration, iſt Sammlung, iſt Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität." „Wie ſollte eine Furcht Gottes ſein, wenn keine Stärke in ihm wäre? Daß aber Etwas in Gott ſei, das bloß Kraft und Stärke ſei, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß er allein dieſes und ſonſt nichts Andres ſei."*)

Aber was iſt denn nun Kraft und Stärke, die nur Kraft und Stärke iſt, anders als die leibliche Kraft und Stärke? Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der Güte und Vernunft eine andere Dir zu Gebote ſtehende Kraft, als die Muskelkraft? Wenn Du durch Güte und Vernunftgründe nichts ausrichten kannſt, ſo mußt Du zur Stärke Deine Zuflucht nehmen. Kannſt Du aber etwas „ausrichten" ohne kräftige Arme und Fäuſte? Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der moraliſchen Weltordnung „andere und lebendigere Bewegungskräfte" als die Hebel der peinlichen Halsgerichtsordnung? Iſt nicht die Natur ohne Leib auch ein „leerer, abgezogner" Begriff, eine „dürftige Subtilität"? nicht das Geheimniß der Natur das Geheimniß des Leibes? nicht das Syſtem eines „lebendigen Realismus" das Syſtem des organiſchen Leibes? Giebt es überhaupt eine andere der Intelligenz entgegengeſetzte Kraft, als die Kraft von Fleiſch und Blut, eine andere Stärke der Natur, als die Stärke der ſinnlichen Triebe? Iſt aber nicht der ſtärkſte Naturtrieb der Geſchlechtstrieb? Wer erinnert ſich nicht an den alten Spruch: Amare et Sapere vix Deo competit? Wenn wir alſo eine Natur, ein dem Lichte der Intelligenz entgegengeſetztes Weſen in Gott ſetzen wollen, können wir uns einen lebendigeren, einen realeren Gegenſatz denken, als den Gegenſatz von Denken und Lieben, von Geiſt und Fleiſch, von Freiheit und Geſchlechtstrieb?

*) Schelling über das Weſen der menſchlichen Freiheit. 429. 432. 427. Denkmal Jacobi's S. 82. 97—99.

Du entſetzeſt Dich über dieſe Descendenzen und Conſequenzen? O! ſie ſind die legitimen Sproſſen von dem heiligen Ehebündniß zwiſchen Gott und Natur. Du ſelbſt haſt ſie gezeugt unter den günſtigen Auſpicien der Nacht. Ich zeige ſie Dir jetzt nur im Lichte.

Perſönlichkeit, „Egoität", Bewußtſein ohne Natur iſt Nichts oder, was eins, ein hohles, weſenloſes Abſtractum. Aber die Natur iſt, wie bewieſen und von ſelbſt klar iſt, *nichts ohne Leib*. Der Leib iſt allein jene *verneinende*, *einſchränkende*, *zuſammenziehende*, *beengende Kraft*, *ohne welche keine Perſönlichkeit denkbar* iſt. Nimm Deiner Perſönlichkeit ihren Leib — und Du nimmſt ihr ihren Zuſammenhalt. *Der Leib iſt der Grund*, *das Subject der Perſönlichkeit*. Nur durch den Leib unterſcheidet ſich die *wirkliche* Perſönlichkeit von der *eingebildeten* eines Geſpenſtes. Was wären wir für abſtracte, vage, leere Perſönlichkeiten, wenn uns nicht das Prädicat der Undurchdringlichkeit zukäme, wenn an demſelben Orte, in derſelben Geſtalt, worin wir ſind, zugleich Andere ſich befinden könnten? Nur durch die räumliche Ausſchließung bewährt ſich die Perſönlichkeit als eine wirkliche. Aber der Leib iſt nichts *ohne Fleiſch und Blut*. *Fleiſch und Blut iſt Leben*, und *Leben allein* die *Wirklichkeit* des Leibes. Aber Fleiſch und Blut iſt nichts ohne den *Sauerſtoff* des *Geſchlechtsunterſchieds*. Der Geſchlechtsunterſchied iſt kein oberflächlicher oder nur auf gewiſſe Körpertheile beſchränkter; er iſt ein *weſentlicher*; er durchdringt Mark und Bein. Das *Weſen* des Mannes iſt die Männlichkeit, das des Weibes die Weiblichkeit. Sei der Mann auch noch ſo geiſtig und hyperphyſiſch — er bleibt doch immer Mann; eben ſo das Weib. Die *Perſönlichkeit* iſt daher *nichts ohne Geſchlechtsunterſchied*; die Perſönlichkeit unterſcheidet ſich *weſentlich* in männliche und weibliche Perſönlichkeit. Wo kein Du, iſt kein Ich; aber der Unterſchied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Perſönlichkeit, alles Bewußtſeins, iſt nur ein *wirklicher*, *lebendiger*, *feuriger als der Unterſchied von Mann und Weib*. Das

Du zwiſchen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang, als das monotone Du zwiſchen Freunden.

Natur im Unterſchiede von Perſönlichkeit kann gar nichts Anderes bedeuten als Geſchlechtsunterſchied. Ein perſönliches Weſen ohne Natur iſt eben nichts Andres als ein Weſen ohne Geſchlecht, und umgekehrt. Natur ſoll Gott zugeſprochen werden „in dem Sinne wie von einem Menſchen geſagt wird, er ſei eine ſtarke, eine tüchtige, eine geſunde Natur". Aber was iſt krankhafter, was unausſtehlicher, was naturwidriger als eine Perſon ohne Geſchlecht oder eine Perſon, die in ihrem Charakter, ihren Sitten, ihren Gefühlen ihr Geſchlecht verläugnet? Was iſt die Tugend, die Tüchtigkeit des Menſchen als Mannes? die Männlichkeit. Des Menſchen als Weibes? die Weiblichkeit. Aber der Menſch exiſtirt nur als Mann und Weib. Die Tüchtigkeit, die Geſundheit des Menſchen beſteht demnach nur darin, daß er als Weib ſo iſt, wie er als Weib ſein ſoll, als Mann ſo, wie er als Mann ſein ſoll. Du verwirfſt „den Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint". Alſo verwirf vor allem Deinen eignen Abſcheu vor dem Geſchlechtsunterſchied. Wird Gott nicht durch die Natur verunreinigt, ſo wird er auch nicht durch das Geſchlecht verunreinigt. Deine Scheu vor einem geſchlechtlichen Gott iſt eine falſche Schaam — falſch aus doppeltem Grunde. Einmal, weil die Nacht, die Du in Gott geſetzt, Dich der Schaam überhebt; die Schaam ſchickt ſich nur für das Licht; dann, weil Du mit ihr Dein ganzes Princip aufgiebſt. Ein ſittlicher Gott ohne Natur iſt ohne Baſis; aber die Baſis der Sittlichkeit iſt der Geſchlechtsunterſchied. Selbſt das Thier wird durch den Geſchlechtsunterſchied aufopfernder Liebe fähig. Alle Herrlichkeit der Natur, all' ihre Macht, all' ihre Weisheit und Tiefe concentrirt und individualiſirt ſich in dem Geſchlechtsunterſchied. Warum ſcheuſt Du Dich alſo, die Natur Gottes bei ihrem wahren Namen zu nennen? Offenbar nur deßwegen, weil Du überhaupt eine Scheu vor den Dingen in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit haſt, weil

Du Alles nur durch den trügeriſchen Nebel des Myſticismus erblickſt. Aber eben deßwegen, weil die Natur in Gott nur ein trügeriſcher, weſenloſer Schein, ein phantaſtiſches Geſpenſt der Natur iſt — denn ſie ſtützt ſich, wie geſagt, nicht auf Fleiſch und Blut, nicht auf einen realen Grund — alſo auch dieſe Begründung eines perſönlichen Gottes eine fehlgeſchoſſene iſt; ſo ſchließe auch ich mit den Worten: „die Läugnung eines perſönlichen Gottes wird ſo lange wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit", ich ſetze hinzu: wiſſenſchaftliche Wahrheit ſein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausſpricht und beweiſt, erſtens a priori, aus ſpeculativen Gründen, daß Geſtalt, Oertlichkeit, Fleiſchlichkeit, Geſchlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widerſprechen, zweitens a posteriori — denn die Wirklichkeit eines perſönlichen Weſens ſtützt ſich nur auf empiriſche Gründe — was für eine Geſtalt Gott hat, wo er exiſtirt — etwa im Himmel — und endlich welchen Geſchlechtes er iſt, ob ein Männlein oder Weiblein oder gar ein Hermaphrodit. Uebrigens hat ſchon anno 1682 ein Pfarrer die kühne Frage aufgeworfen: „Ob Gott auch ehelich ſei und ein Weib habe? Und wie viel er Weiſen (modos) habe, Menſchen zu Wege zu bringen?" Mögen ſich daher die tiefſinnigen ſpeculativen Religions-Philoſophen Deutſchlands dieſen ehrlichen, ſchlichten Pfarrherrn zum Muſter nehmen! Mögen ſie den genanten Reſt von Nationalismus, der ihnen noch im ſchreiendſten Widerſpruch mit ihrem wahren Weſen anklebt, muthig von ſich abſchütteln und endlich die myſtiſche Potenz der Natur Gottes in einem wirklich potenten, zeugungskräftigen Gott realiſiren Amen.

Die Lehre von der Natur in Gott iſt Jakob Böhmen entnommen. Aber im Original hat ſie eine weit tiefere und intereſſantere Bedeutung, als in ihrer zweiten caſtrirten und moderniſirten Auflage. J. Böhme iſt ein tiefſinniges, tiefſinniges religiöſes Gemüth; die Religion iſt das

Centrum ſeines Lebens und Denkens. Aber zugleich hat ſich die Bedeutung, welche die Natur in neuerer Zeit erhielt — im Studium der Naturwiſſenſchaften, im Spinozismus, Materialismus, Empirismus — ſeines religiöſen Gemüthes bemächtigt. Er hat ſeine Sinne der Natur geöffnet, einen Blick in ihr geheimnißvolles Weſen geworfen; aber ſie erſchreckt ihn; und er kann dieſen Schrecken vor der Natur nicht zuſammenreimen mit ſeinen religiöſen Vorſtellungen. „Als ich anſchauete die große Tiefe dieſer Welt, darzu die Sonne und Sternen, ſowohl die Wolken, darzu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiſte die ganze Schöpfung dieſer Welt; darinnen ich dann in allen Dingen Böſes und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creaturen, als in Holz, Steinen, Erden und Elementen, ſowohl als in Menſchen und Thieren. .... Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Böſes und Gutes war, in den Elementen ſowohl als in den Creaturen und daß es in der Welt dem Gottloſen ſo wohl ginge als dem Frommen, auch die Barbariſchen Völker die beſten Länder inne hätten und daß ihnen das Glück noch wohl mehr beyſtünde als den Frommen: ward ich derowegen ganz melancholiſch und hoch betrübet und konnte mich keine Schrift tröſten, welche mir doch faſt wohl bekannt war: darbey dann gewißlich der Teufel nicht wird gefeyret haben, welcher mir dann oft Heidniſche Gedanken einblenete, deren ich allhie verſchweigen will.“*) Aber ſo ſehr ſein Gemüth das finſtre, nicht mit den religiöſen Vorſtellungen eines himmliſchen Schöpfers zuſammenſtimmende Weſen der Natur erſchreckt, ſo ſehr entzückt ihn andrerſeits die Glanzſeite der Natur. J. Böhme hat Sinn für die Natur. Er ahndet, ja emfindet die Freuden des Mineralogen, die Freuden des Botanikers, des Chymikers, kurz die Freuden der „gottloſen Naturwiſſenſchaft“. Ihn entzückt der Glanz der Edelſteine, der Klang der Metalle, der Geruch und

*) Kernhafter Auszug ... J. Böhms. Amſterdam 1718. S. 58. Die folgenden Stellen ſtehen S. 480. 338. 340. 323.

Farbenſchmuck der Pflanzen, die Lieblichkeit und Sanftmuth vieler Thiere. „Ich kann es (nämlich die Offenbarung Gottes in der Lichtwelt, den Proceß wo „aufgehet in der Gottheit die wunderliche und ſchöne Bildung des Himmels in mancherley Farben und Art und erzeiget ſich jeder Geiſt in ſeiner Geſtalt ſonderlich“) „ich kann es, ſchreibt er an einer andern Stelle, mit nichts vergleichen als mit den allerebelſten Steinen als Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onir, Saffir, Diamant, Jaspis, Hyacinth, Amethyſt, Berill, Sardis, Carfunkel und dergleichen.“ Wo anders: „Anlangend aber die köſtlichen Steine, als Carfunkel, Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onyr und dergleichen, die die allerbeſten ſeynd, die haben ihren Urſprung wo der Blitz des Lichtes in der Liebe auffgangen iſt. Dann derſelbe Blitz wird in der Sanfftmuth geboren und iſt das Hertze im Centro der Quellgeiſter, darum ſeynd dieſelben Steine auch ſanffte, kräftig und lieblich.“ Wir ſehen: J. Böhm hatte keinen übeln mineralogiſchen Geſchmack. Daß er aber auch an den Blumen Wohlgefallen, folglich botaniſchen Sinn hatte, beweiſen unter Andern folgende Stellen: „Die himmliſchen Kräfte gebären himmliſche freudenreiche Früchte und Farben, allerley Bäume und Stauden, darauf wächſt die ſchöne und liebliche Frucht des Lebens: Auch ſo gehen in dieſen Kräfften auf allerley Blumen mit ſchönen himmliſchen Farben und Geruch. Ihr Schmack iſt mancherley, ein jedes nach ſeiner Qualität und Art, ganz heilig, Göttlich und Freudenreich.“ „So du nun die himmliſche Göttliche Pomp und Herrlichkeit willſt betrachten, wie die ſey, was für Gewächſe, Luſt oder Freude da ſey, ſo ſchaue mit Fleiß an dieſe Welt, was für Früchte und Gewächſe aus dem Salniter der Erden wächſt von Bäumen, Stauden, Kraut, Wurzeln, Blumen, Oehle, Weine, Getreide und alles was da iſt und dein Herz nur forſchen kann: Das iſt alles ein Vorbild der himmliſchen Pomp.“

J. Böhmen konnte ein despotiſcher Machtſpruch als Erklärungsgrund der Natur nicht genügen; die Natur lag ihm zu ſehr im

Sinne und auf dem Herzen; er verſuchte daher eine *natürliche Erklärung der Natur*; aber er fand natürlicher und nothwendiger Weiſe keine andern Erklärungsgründe, als eben die *Qualitäten* der Natur, die den tiefſten Eindruck auf ſein Gemüth machten. J. Böhm — dieß iſt ſeine weſentliche Bedeutung — iſt ein myſtiſcher Naturphiloſoph, ein *theoſophiſcher Vulkaniſt und Neptuniſt*, denn im „*Feuer und Waſſer* urſtänden nach ihm alle Dinge“. Die Natur hatte Jakob's religiöſes Gemüth bezaubert — nicht umſonſt empfing er von dem Glanze eines zinnernen Geſchirres ſein myſtiſches Licht — aber das religiöſe Gemüth webt nur in ſich *ſelbſt*; es hat nicht die Kraft, nicht den Muth, zur Anſchauung der Dinge in ihrer Wirklichkeit zu dringen; es erblickt Alles durch das Mittel der Religion, Alles in Gott, d. h. Alles im entzückenden, das Gemüth ergreifenden Glanze der Einbildungskraft, Alles im Bilde und als Bild. Aber die Natur afficirte ſein Gemüth entgegengeſetzt; er mußte dieſen Gegenſatz daher in Gott ſelbſt ſetzen — denn die Annahme von zwei ſelbſtſtändig exiſtirenden entgegengeſetzten Urprincipien hätte ſein religiöſes Gemüth zerriſſen — er mußte *in Gott ſelbſt* unterſcheiden ein ſanftes, wohlthätiges und ein grimmiges, verzehrendes Weſen. Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zuſammenziehende, Finſtere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, Kälte und Finſterniß, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, ſanften, erleuchtenden Qualität in Gott. Kurz, der *Himmel* iſt ſo *reich*, als die Erde. Alles was auf der Erde, iſt im Himmel,*) *was in der Natur, in*

*) Nach *Swedenborg* haben die Engel im Himmel ſelbſt *Kleider* und *Wohnungen*. „Ihre Wohnungen ſind gänzlich ſo wie die *Wohnungen auf Erden*, ſo man Häuſer nennt, aber *weit ſchöner*; es ſind *Kammern, Zimmer* und *Schlafgemache* darin in großer Anzahl und *Vorhöfe* und rings herum *Gärten, Blumenwieſen* und *Felder*.“ (E. v. S. auserleſene Schriften I. Th. Frankf. a. M. 1776 p. 190 u. 96.) So iſt dem Myſtiker das Dießſeits das Jenſeits, aber eben deßwegen das Jenſeits das Dießſeits.

Gott. Aber hier iſt es göttlich, himmliſch, dort irdiſch, ſichtbarlich, äußerlich, materiell, aber doch daſſelbe. „Wann ich nun ſchreibe von Bäumen, Stauden und Früchten, ſo mußt Du es nicht irdiſch, gleich dieſer Welt verſtehen, dann das iſt nicht meine Meinung, daß im Himmel wachſe ein todter harter hölzerner Baum oder Stein der in irdiſcher Qualität ſtehet. Nein, ſondern meine Meinung iſt himmliſch und geiſtlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, alſo ich meine kein ander Ding, als wie ich's in Buchſtaben ſetze", d. h. im Himmel ſind dieſelben Bäume und Blumen, aber die Bäume im Himmel ſind die Bäume, wie ſie in meiner Einbildungskraft duften und blühen, ohne grobe materielle Eindrücke auf mich zu machen; die Bäume auf Erden die Bäume in meiner ſinnlichen, wirklichen Anſchauung. Der Unterſchied iſt der Unterſchied zwiſchen Einbildung und Anſchauung. „Nicht iſt das mein Fürnehmen, ſagt er ſelbſt, daß ich wollte aller Sternen Lauff, Ort oder Namen beſchreiben oder wie ſie jährlich ihre Conjunction oder Gegenſchein oder Quadrat und dergleichen haben, was ſie jährlich und ſtündlich wirken. Ich habe daſſelbe auch nicht gelernet und ſtudiret und laſſe daſſelbe die Gelehrten handeln: ſondern mein Fürnehmen iſt nach dem Geiſt und Sinne zu ſchreiben, und nicht nach dem Anſchauen."*)

Die Lehre von der Natur in Gott will durch den Naturalismus den Theismus, namentlich den Theismus, welcher das höchſte Weſen als ein perſönliches Weſen betrachtet, begründen. Der perſönliche Theismus denkt ſich aber Gott als ein von allem Materiellen abgeſondertes perſönliches Weſen; er ſchließt von ihm alle Entwickelung aus, weil dieſe nichts Andres iſt, als die Selbſtabſonderung eines Weſens von Zuſtänden und Beſchaffenheiten, die ſeinem wahren Begriffe nicht entſprechen. Aber in Gott findet dieß nicht ſtatt, weil in ihm Anfang, Ende, Mitte ſich nicht unterſcheiden laſſen, weil er mit einem Mal iſt,

*) In der cit. Schrift S. 339. S. 69.

was er iſt, von Anbeginn-an ſo iſt, wie er ſein ſoll, ſein kann; er iſt die reine Einheit von Sein und Weſen, Realität und Idee, That und Wille. Deus suum Esse est. Der Theismus ſtimmt hierin mit dem Weſen der Religion überein. Alle auch noch ſo poſitiven Religionen beruhen auf Abſtraction; ſie unterſcheiden ſich nur durch den Gegenſtand der Abſtraction. Auch die Homeriſchen Götter ſind bei aller Lebenskräftigkeit und Menſchenähnlichkeit abſtracte Geſtalten; ſie haben Leiber wie die Menſchen, aber Leiber, von denen die Schranken und Beſchwerlichkeiten des menſchlichen Leibes weggelaſſen ſind. Die erſte Beſtimmung des göttlichen Weſens iſt: es iſt ein abgeſondertes, deſtillirtes Weſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Abſtraction keine willführliche, ſondern durch den weſentlichen Standpunkt des Menſchen beſtimmte iſt. So wie er iſt, ſo wie er überhaupt denkt, ſo abſtrahirt er.

Die Abſtraction drückt ein Urtheil aus — ein bejahendes und verneinendes zugleich, Lob und Tadel. Was der Menſch lobt und preiſt, das iſt ihm Gott;*) was er tadelt, verwirft, das Ungöttliche. Die Religion iſt ein Urtheil. Die weſentlichſte Beſtimmung in der Religion, in der Idee des göttlichen Weſens iſt demnach die Abſcheidung des Preiswürdigen vom Tadelhaften, des Vollkommnen vom Unvollkommnen, kurz des Weſenhaften vom Nichtigen. Der Cultus ſelbſt beſteht in nichts Anderm, als in der fortwährenden Erneuerung des Urſprungs der Religion — in der kritiſchen, aber feierlichen Sonderung des Göttlichen vom Ungöttlichen.

Das göttliche Weſen iſt das durch den Tod der Abſtraction verklärte menſchliche Weſen — der abgeſchiedene Geiſt des Menſchen. In der Religion befreit ſich der Menſch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt;

*) „Was einer nur immer über alles Andre ſetzt, das iſt ſein Gott." Origenes (Explan. in Epist. Pauli ad Rom. c. 1.)

Gott iſt das von aller Widerlichkeit befreite Selbſtgefühl des Menſchen; frei, glücklich, ſelig fühlt ſich der Menſch nur in ſeiner Religion, weil er nur hier ſeinem Genius lebt, ſeinen Sonntag feiert. Die Vermittlung, die Begründung der göttlichen Idee liegt für ihn außer dieſer Idee — die Wahrheit derſelben ſchon im Urtheil, ſchon darin, daß Alles, was er von Gott ausſchließt, die Bedeutung des Ungöttlichen, das Ungöttliche aber die Bedeutung des Nichtigen hat. Würde er die Vermittlung dieſer Idee in die Idee ſelbſt aufnehmen, ſo würde ſie ihre weſentlichſte Bedeutung, ihren wahren Werth, ihren beſeligenden Zauber verlieren. Der Proceß der Abſonderung, der Scheidung des Intelligenten vom Nicht-intelligenten, der Perſönlichkeit von der Natur, des Vollkommnen vom Unvollkommnen fällt daher nothwendig in den Menſchen, nicht in Gott, und die Idee der Gottheit nicht an den Anfang, ſondern an das Ende der Sinnlichkeit, der Welt, der Natur — „wo die Natur aufhört, fängt Gott an" — weil Gott die letzte Grenze der Abſtraction iſt. Das, wovon ich nicht mehr abſtrahiren kann, iſt Gott, — der letzte Gedanke, den ich zu faſſen fähig bin — der letzte, d. i. der höchſte. Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est. Daß nun dieſes Omega der Sinnlichkeit auch das Alpha wird, iſt leicht begreiflich, aber das Weſentliche iſt, daß es das Omega iſt. Das Alpha iſt erſt die Folge; weil es das Letzte, ſo iſt es auch das Erſte. Und das Prädicat: das erſte Weſen hat keineswegs ſogleich ſchöpferiſche Bedeutung, ſondern nur die Bedeutung des höchſten Ranges. Die Schöpfung in der moſaiſchen Religion hat den Zweck, Jehovah das Prädicat des höchſten und erſten, des wahren, ausſchließlichen Gottes im Gegenſatz zu den Götzen zu ſichern.*)

*) „Ich bin der Herr, der alles thut." „Ich bin der Herr und iſt keiner mehr. Ich bin Gott und keiner mehr." „Ich bin es der Herr, beides der Erſte und der Letzte." Jeſaias c. 41—47. Hieraus ergiebt ſich die erſt ſpäter ausführlicher zu entwickelnde Bedeutung der Creation.

Dem Beſtreben, die Perſönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen, liegt daher eine unlautere, heilloſe Vermiſchung der Philoſophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtloſigkeit über die Entſtehung des perſönlichen Gottes zu Grunde. Wo die Perſönlichkeit für die weſentliche Beſtimmung Gottes gilt, wo es heißt: ein unperſönlicher Gott iſt kein Gott, da gilt die Perſönlichkeit ſchon an und für ſich für das Höchſte und Wirklichſte, da liegt das Urtheil zu Grunde: was nicht Perſon, iſt todt, iſt Nichts; nur perſönliches Sein iſt Leben und Wahrheit; die Natur iſt aber unperſönlich, alſo ein nichtiges Ding. Die Wahrheit der Perſönlichkeit ſtützt ſich nur auf die Unwahrheit der Natur. Die Perſönlichkeit von Gott ausſagen heißt nichts Andres, als die Perſönlichkeit für das abſolute Weſen erklären; aber die Perſönlichkeit wird nur im Unterſchiede, in der Abſtraction von der Natur erfaßt. Freilich iſt ein nur perſönlicher Gott ein abſtracter Gott; aber das ſoll er ſein, das liegt in ſeinem Begriffe; denn er iſt nichts Andres, als das ſich außer allen Zuſammenhang mit der Welt ſetzende, ſich von aller Abhängigkeit von der Natur freimachende perſönliche Weſen des Menſchen. In der Perſönlichkeit Gottes feiert der Menſch die Uebernatürlichkeit, Unſterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeſchränktheit ſeiner eignen Perſönlichkeit.

Das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes hat überhaupt darin ſeinen Grund, daß der perſönliche Menſch erſt in der Perſönlichkeit bei ſich ankommt, erſt in ihr Sich findet. Subſtanz, reiner Geiſt, bloße Vernunft genügt ihm nicht, iſt ihm zu abſtract, d. h. drückt nicht ihn ſelbſt aus, führt ihn nicht auf ſich zurück. Befriedigt, glücklich iſt aber der Menſch nur, wo er bei ſich, bei ſeinem Weſen iſt. Je perſönlicher daher ein Menſch, deſto ſtärker iſt für ihn das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes. Der abſtract freie Geiſt kennt nichts Höheres, als die Freiheit; er braucht ſie nicht an ein perſönliches Weſen anzuknüpfen; die Freiheit iſt ihm durch ſich ſelbſt, als ſolche, ein wirk-

liches, wahres Weſen. Ein mathematiſcher, aſtronomiſcher Kopf, ein reiner Verſtandesmenſch, ein objectiver Menſch, der nicht in ſich befangen iſt, der frei und glücklich ſich nur fühlt in der Anſchauung objectiv vernünftiger Verhältniſſe, in der Vernunft, die in den Dingen ſelbſt liegt, ein ſolcher wird die Spinoziſche Subſtanz oder eine ähnliche Idee als ſein höchſtes Weſen feiern, voller Antipathie gegen einen perſönlichen, d. i. ſubjectiven Gott. Jacobi war darum ein claſſiſcher, weil (in dieſer Beziehung wenigſtens) conſequenter, mit ſich einiger Philoſoph. Wie ſein Gott, ſo war ſeine Philoſophie — perſönlich, ſubjectiv. Der perſönliche Gott kann nicht anders wiſſenſchaftlich begründet werden, als wie ihn Jacobi und ſeine Schüler begründeten. Die Perſönlichkeit bewährt ſich nur auf ſelbſt perſönliche Weiſe.

Sicherlich läßt ſich, ja ſoll ſich die Perſönlichkeit auf natürlichem Wege begründen; aber nur dann, wenn ich aufhöre, im Dunkeln des Myſticismus zu munkeln, wenn ich heraustrete an den hellen lichten Tag der wirklichen Natur, und den Begriff des perſönlichen Gottes mit dem Begriff der *Perſönlichkeit überhaupt* vertauſche. Aber in den Begriff des perſönlichen Gottes, deſſen Weſen eben die *befreite, abgeſchiedene, von der einſchränkenden Kraft der Natur erlöſte Perſönlichkeit* iſt, eben dieſe Natur wieder einzuſchwärzen, das iſt eben ſo verkehrt, als wenn ich in den Nektar der Götter Braunſchweiger Mumme miſchen wollte, um dem ätheriſchen Trank eine ſolide Grundlage zu geben. Allerdings laſſen ſich nicht aus dem himmliſchen Safte, der die Götter nährt, die Beſtandtheile des animaliſchen Blutes ableiten. Allein die Blume der Sublimation entſteht nur durch Verflüchtigung der Materie; wie kannſt Du alſo in der ſublimirten Subſtanz eben die Stoffe vermiſſen, von welchen Du ſie geſchieden? Allerdings läßt ſich das unperſönliche Weſen der Natur nicht aus dem Begriffe der Perſönlichkeit erklären. Erklären heißt Begründen; aber wo die Perſönlichkeit eine Wahrheit oder vielmehr die höchſte, einzige Wahrheit iſt, da hat die Natur keine *weſenhafte Bedeutung* und folglich auch keinen

weſenhaften Grund. Die eigentliche *Schöpfung aus Nichts* iſt hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn ſie ſagt nichts weiter als: *die Natur iſt Nichts*, ſpricht alſo präcis *die Bedeutung aus*, welche die Natur für die abſolute Perſönlichkeit hat.

Elftes Kapitel.

Das Geheimniß der Vorſehung und Schöpfung aus Nichts.

Die Schöpfung iſt das *ausgeſprochene* Wort Gottes, das ſchöpferiſche Wort das innerliche, mit dem Gedanken identiſche Wort. Ausſprechen iſt ein Willensact, die Schöpfung alſo ein *Product des Willens*. Wie der Menſch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, ſo bejaht er in der Schöpfung die *Göttlichkeit des Willens*, und zwar nicht des Willens der Vernunft, ſondern des *Willens der Einbildungskraft*, des *abſolut ſubjectiven*, *unbeſchränkten Willens*. Der höchſte Gipfel des Subjectivitätsprincips iſt die Schöpfung aus Nichts. Wie die Ewigkeit der Welt oder Materie nichts weiter bedeutet als die *Weſenhaftigkeit* der Materie; ſo bedeutet die Schöpfung der Welt aus Nichts weiter nichts als die *Nichtigkeit* der Welt. Mit dem Anfang eines Dings iſt unmittelbar dem Begriffe, wenn auch nicht der Zeit nach, das Ende deſſelben geſetzt. Der Anfang der Welt iſt der Anfang ihres Endes. Wie gewonnen, ſo zerronnen. Der Wille hat ſie ins Daſein gerufen, der Wille ruft ſie wieder zurück ins Nichts. Wann? die Zeit iſt gleichgültig. Ihr *Sein oder Nichtſein* hängt nur *vom Willen* ab. Der Wille, daß ſie iſt, iſt in Einem der Wille, wenigſtens der mögliche Wille, *daß ſie nicht iſt*. Die Exiſtenz der Welt iſt daher eine momentane, *willkührliche*, *unzuverläſſige*, d. h. eben *nichtige* Exiſtenz.

Die Schöpfung aus Nichts iſt der höchſte Ausdruck der *Allmacht*. Aber die Allmacht iſt nichts, als die *aller* objectiven Beſtimmungen und Begränzungen ſich entbindende, dieſe ihre Ungebundenheit als die höchſte Macht und Weſenheit feiernde Subjectivität — die Macht des Vermögens, ſubjectiv alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorſtellbare als ein Mögliches zu ſetzen — die *Macht der Einbildungskraft* oder des mit der Einbildungskraft identiſchen Willens, die *Macht der Willkühr*. *) Der bezeichnendſte, ſtärkſte Ausdruck ſubjectiver Willkühr iſt das Belieben, das Wohlgefallen — „Es hat Gott beliebt, eine Körper- und Geiſterwelt ins Daſein zu rufen" — der unwiderſprechlichſte Beweis, daß die eigne Subjectivität, die eigne Willkühr als *das höchſte Weſen*, als *allmächtiges Weltprincip* geſetzt wird. Die Schöpfung aus Nichts als ein Werk des allmächtigen Willens fällt aus dieſem Grunde in *eine* Kategorie *mit dem Wunder*, oder vielmehr ſie iſt das *erſte* Wunder nicht nur der Zeit, ſondern auch *dem Range* nach — *das Princip*, aus dem ſich alle weitern Wunder von ſelbſt ergeben. Der Beweis iſt die Geſchichte ſelbſt. Alle Wunder hat man aus der Allmacht, die die Welt aus Nichts geſchaffen, gerechtfertigt, erklärt und veranſchaulicht. Wer die Welt aus Nichts gemacht, wie ſollte der nicht aus Waſſer Wein machen, aus einem Eſel menſchliche Worte hervorbringen, aus einem Felſen Waſſer hervorzaubern können? Aber das Wunder iſt, wie wir weiter ſehen werden, nur ein *Werk* und Gegenſtand der *Einbildungskraft* — alſo auch die Schöpfung aus Nichts als das urſprüngliche Wunder. Man hat deßwegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts für eine übernatürliche erklärt, auf welche die Vernunft nicht von

---

*) Der tiefere Urſprung der Schöpfung aus Nichts liegt im Gemüth — was eben ſo wohl direct als indirect in dieſer Schrift ausgeſprochen und bewieſen wird. Die Willkühr aber iſt eben der *Wille des Gemüths*, die Kraftäußerung des Gemüths nach Außen.

ſelbſt hätte kommen können und ſich auf die heidniſchen Philoſophen berufen, als welche aus einer ſchon vorhandenen Materie die Welt durch die göttliche Vernunft bilden ließen. Allein dieſes übernatürliche Princip iſt kein andres, als das Princip der Subjectivität, welches ſich im Chriſtenthume zur unbeſchränkten Univerſalmonarchie erhob, während die alten Philoſophen nicht ſo ſubjectiv waren, das abſolut ſubjective Weſen als das ſchlechtweg, das ausſchließlich abſolute Weſen zu erfaſſen, weil ſie durch die Anſchauung der Welt oder Wirklichkeit die Subjectivität beſchränkten — weil ihnen die Welt eine Wahrheit war.

Die Schöpfung aus Nichts iſt, als eins mit dem Wunder, eins mit der Vorſehung; denn die Idee der Vorſehung iſt — urſprünglich, in ihrer wahren religiöſen Bedeutung, wo ſie noch nicht bedrängt und beſchränkt worden durch den ungläubigen Verſtand, — eins mit der Idee des Wunders. Der Beweis der Vorſehung iſt das Wunder.*) Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche zu Gebote ſtehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts iſt. Die Vorſehung hebt die Geſetze der Natur auf; ſie unterbricht den Gang der Nothwendigkeit, das eiſerne Band, das unvermeidlich die Folge an die Urſache knüpft; kurz ſie iſt derſelbe unbeſchränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus Nichts ins Sein gerufen. Das Wunder iſt eine Creatio ex nihilo, eine Schöpfung aus Nichts. Wer Wein aus Waſſer macht, der macht Wein aus Nichts, denn der Stoff zum Wein liegt nicht im Waſſer; widrigenfalls wäre die Hervorbringung des Weins keine wunderbare, ſondern natürliche Handlung. Aber nur im Wunder bewährt, beweiſt ſich die Vorſehung. Daſſelbe, was die Schöpfung aus Nichts, ſagt daher die Vorſehung aus. Die Schöpfung aus Nichts kann nur im Zuſammenhang mit der Vor-

*) „Die zuverläſſigſten Zeugniſſe von einer göttlichen Vorſehung ſind die Wunder." H. Grotius. (de verit. rel. christ. l. I. §. 13.)

ſehung, *mit dem Wunder begriffen und erklärt werden*; denn das Wunder will eigentlich nichts weiter ausſagen, als daß der Wunderthäter *Derſelbe* iſt, welcher die Dinge durch ſeinen bloßen Willen aus Nichts hervorgebracht — Gott, der Schöpfer.

Die Vorſehung bezieht ſich aber *weſentlich auf den Menſchen*. Um *des Menſchen willen* macht die Vorſehung mit den Dingen, was ſie nur immer will, um ſeinetwillen hebt ſie die Gültigkeit des ſonſt allmächtigen Geſetzes auf. Die Bewunderung der Vorſehung in der Natur, namentlich der Thierwelt, iſt nichts Andres, als eine Bewunderung der Natur und gehört daher nur dem, wenn auch religiöſen, *Naturalismus* an;*) denn in der Natur offenbart ſich auch nur die *natürliche, nicht die göttliche Vorſehung, die Vorſehung, wie ſie Gegenſtand der Religion. Die religiöſe Vorſehung offenbart ſich nur im Wunder* — vor Allem im Wunder der Menſchwerdung, dem Mittelpunkt der Religion. Aber wir leſen nirgends, daß Gott um der Thiere willen Thier geworden ſei — ein ſolcher Gedanke ſchon iſt in den Augen der Religion ein ruchloſer, gottloſer — oder daß Gott überhaupt Wunder um der Thiere oder Pflanzen willen gethan habe. Im Gegentheil: wir leſen, daß ein armer Feigenbaum, weil er keine Früchte trug zu einer Zeit, wo er keine tragen konnte, verflucht wurde, nur um den Menſchen ein Beiſpiel zu geben, was der Glaube über die Natur vermöge, daß die dämoniſchen Plagegeiſter zwar den Menſchen *aus*-, aber dafür den Thieren *eingetrieben* wurden. Wohl heißt es: „kein Sperling fällt ohne des Vaters Willen vom

*) Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen — mehr noch der moſaiſchen, ſo thierfreundlichen Religion. Aber er iſt keineswegs das *charakteriſtiſche*, das *chriſtliche* Moment der chriſtlichen Religion. Die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung iſt eine ganz *andere*, als die Vorſehung, welche die Lilien kleidet und die Raben ſpeiſt. Die natürliche Vorſehung läßt den Menſchen im Waſſer unterſinken, wenn er nicht ſchwimmen gelernt hat, aber die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung führt ihn an der Hand der Allmacht unbeſchädigt über das Waſſer hinweg.

Dach“; aber dieſe Sperlinge haben nicht mehr Werth und Bedeutung, als die Haare auf des Menſchen Haupt, die alle gezählt ſind.

Das Thier hat — abgeſehen vom Inſtinkt — keinen andern Schutzgeiſt, keine andere Vorſehung, als ſeine Sinne oder überhaupt Organe. Ein Vogel, der ſeine Augen verliert, hat ſeine Schutzengel verloren; er geht nothwendig zu Grunde, wenn nicht ein Wunder geſchieht. Aber wir leſen wohl, daß ein Rabe dem Propheten Elias Speiſen gebracht habe, nicht jedoch (wenigſtens meines Wiſſens), daß je um ſeinetwillen ein Thier auf andere Weiſe als natürliche erhalten worden ſei. Wenn nun aber ein Menſch glaubt, daß auch er keine andere Vorſehung habe, als die Kräfte ſeiner Gattung, ſeine Sinne, ſeinen Verſtand; ſo iſt er in den Augen der Religion und aller Derer, welche der Religion das Wort reden, ein irreligiöſer Menſch, weil er nur eine **natürliche** Vorſehung glaubt, die natürliche Vorſehung aber eben in den Augen der Religion ſo viel als keine iſt. Die Vorſehung bezieht ſich darum weſentlich nur auf den Menſchen — ſelbſt unter den Menſchen eigentlich nur auf die **religiöſen**. „Gott iſt der Heiland aller Menſchen, **ſonderlich aber der Gläubigen**.“ Sie gehört, wie die Religion, nur dem Menſchen an — ſie ſoll den **weſentlichen Unterſchied des Menſchen** vom Thiere ausdrücken, den Menſchen der Gewalt der Naturmächte entreißen. Jonas im Leibe des Fiſches, Daniel in der Löwengrube ſind Beiſpiele, wie die Vorſehung den (religiöſen) Menſchen vom Thiere unterſcheidet. Wenn daher die Vorſehung, welche in den Fang- und Freßwerkzeugen der Thiere ſich äußert und von den frommen chriſtlichen Naturforſchern ſo ſehr bewundert wird, eine Wahrheit iſt, ſo iſt die Vorſehung der Bibel, die Vorſehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Welch' erbärmliche und zugleich lächerliche Heuchelei, **beiden**, Natur und Bibel zugleich huldigen zu wollen! Die Natur, wie widerſpricht ſie der Bibel! die Bibel, wie widerſpricht ſie der Natur! Der Gott der Natur offenbart ſich darin, daß er dem Löwen die Stärke und ſchicklichen Organe giebt, um zur Erhaltung ſeines

Lebens im Nothfall ſelbſt ein menſchliches Individuum erwürgen und freſſen zu können; der Gott der Bibel aber offenbart ſich darin, daß er das menſchliche Individuum den Freßwerkzeugen des Löwen wieder entreißt! *)

Die Vorſehung iſt ein Vorzug des Menſchen; ſie drückt den Werth des Menſchen im Unterſchied von den andern natürlichen Weſen und Dingen aus; ſie entnimmt ihn dem Zuſammenhange des Weltganzen. Die Vorſehung iſt die Ueberzeugung des Menſchen von dem unendlichen Werth ſeiner Exiſtenz — eine Ueberzeugung, in der er den Glauben an die Wahrheit der Außendinge aufgiebt — der Idealismus der Religion — der Glaube an die Vorſehung daher eins mit dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit, nur mit dem Unterſchiede, daß hier in Beziehung auf die Zeit der unendliche Werth als unendliche Dauer des Daſeins ſich beſtimmt. Wer keine beſondern Anſprüche macht, wer gleichgültig gegen ſich iſt, wer ſich nicht von der Natur abſondert, wer ſich als einen Theil im Ganzen verſchwinden ſieht, der glaubt keine Vorſehung, d. h. keine beſondere Vorſehung; aber nur die beſondere Vorſehung iſt Vorſehung im Sinne der Religion. Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an den eignen Werth — daher die wohlthätigen Folgen dieſes Glaubens, aber auch die falſche Demuth, der religiöſe Hochmuth, der ſich zwar nicht auf ſich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für ſich überläßt — der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt. Gott bekümmert ſich um mich; er beabſichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich ſelig werde; aber Daſſelbe will ich auch; mein eignes Intereſſe iſt alſo das Intereſſe Gottes, mein eigner Wille Gottes Wille, mein eigner Endzweck Gottes Zweck — die Liebe Gottes zu mir nichts, als meine vergötterte Selbſtliebe.

*) Der Verfaſſer hatte bei dieſer Entgegenſetzung der religiöſen oder bibliſchen und natürlichen Vorſehung beſonders die fade, bornirte Theologie der engliſchen Naturforſcher vor Augen.

Digitized by Google

Wo aber die Vorſehung geglaubt wird, da wird der Glaube an *Gott* von dem Glauben an die *Vorſehung* abhängig gemacht. Wer läugnet, daß eine Vorſehung iſt, läugnet, daß Gott *iſt*, oder — was daſſelbe — Gott *Gott* iſt; denn ein Gott, der nicht die Vorſehung des Menſchen, iſt ein lächerlicher Gott, ein Gott, dem die göttlichſte, anbetungswürdigſte Weſenseigenſchaft fehlt. Folglich iſt der *Glaube an Gott* nichts, als der Glaube an die *menſchliche Würde*,*) der *Glaube an die göttliche Bedeutung des menſchlichen Weſens*. Aber der Glaube an die (religiöſe) Vorſehung iſt eins mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts und umgekehrt: dieſe kann alſo auch keine andere Bedeutung haben, als die eben entwickelte Bedeutung der Vorſehung, und ſie hat auch wirklich keine andere. Die Religion ſpricht dieß hinlänglich dadurch aus, daß ſie den Menſchen als den *Zweck* der Schöpfung ſetzt. Alle Dinge ſind um des Menſchen willen, nicht um ihretwillen. Wer dieſe Lehre, wie die frommen *chriſtlichen* Naturforſcher, als *Hochmuth* bezeichnet, erklärt das Chriſtenthum ſelbſt für Hochmuth; denn daß die „*materielle Welt*“ um des Menſchen willen iſt, das will unendlich weniger ſagen, als daß Gott oder wenigſtens, wenn wir Paulus folgen, ein Weſen, das faſt Gott, kaum zu unterſcheiden von Gott iſt, um *des Menſchen willen Menſch wird*.

Wenn aber der Menſch der Zweck der Schöpfung, ſo iſt er auch der wahre Grund derſelben, denn der Zweck iſt das Princip der Thätigkeit. Der Unterſchied zwiſchen dem Menſchen als Zweck der Schöpfung und dem Menſchen als Grund derſelben iſt nur, daß der Grund das abſtracte, abgezogne Weſen des Menſchen, der Zweck aber der wirkliche, individuelle Menſch iſt, daß der Menſch ſich wohl als den Zweck der Schöpfung *weiß*, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Weſen als ein andres perſönliches Weſen von ſich unterſchei-

*) „Die, welche *Götter* läugnen, heben den *Adel* des Menſchengeſchlechts auf.“ *Baco*. (Verul. Serm. Fidel. 16.)

det. *) Allein dieſes andre perſönliche, ſchöpferiſche Weſen iſt in der That nichts Andres, als die außer allen Zuſammenhang mit der Welt geſetzte menſchliche Perſönlichkeit, welche ſich durch die Schöpfung, d. h. das Setzen der Welt, des Gegenſtändlichen, des Andern als eines unſelbſtſtändigen, endlichen, nichtigen Daſeins die Gewißwißheit ihrer Alleinwirklichkeit giebt. Bei der Creation handelt es ſich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, ſondern um die Wahrheit und Realität der Perſönlichkeit, der Subjectivität im Unterſchiede von der Welt. Es handelt ſich um die Perſönlichkeit Gottes; aber die Perſönlichkeit Gottes iſt die von allen Beſtimmungen und Begrenzungen der Natur befreite Perſönlichkeit des Menſchen. Daher die innige Theilnahme an der Creation, der Abſcheu vor pantheiſtiſchen Kosmogonien; die Creation iſt, wie der perſönliche Gott überhaupt, keine wiſſenſchaftliche, ſondern perſönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, ſondern des Gemüthsintereſſes; denn es handelt ſich in der Creation nur um die Garantie, die letzte denkbare Bewährung der Perſönlichkeit oder Subjectivität als einer ganz aparten, gar nichts mit dem Weſen der Natur gemein habenden, über- und außerweltlichen Weſenheit. **)

---

*) Bei Clemens Alex. (Coh. ad gentes) findet ſich eine intereſſante Stelle. Sie lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung (der ſchlechten Würzburger Ausgabe 1778): At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum. Noch beſtimmter hat aber die chriſtliche Myſtik das menſchliche Weſen als das ſchöpferiſche Princip, als den Grund der Welt ausgeſprochen. „Der Menſch, der vor der Zeit in der Ewigkeit iſt, der wirket mit Gott alle die Werke, die Gott vor tauſent Jahren und nach tauſent Jahren noch je gewirket." „Durch den Menſchen ſeind alle Creaturen ausgefloßen." Predigten vor und zu Tauleri Zeiten. (Ed. c. p. 5. p. 119.)

**) Hieraus erklärt es ſich, warum alle Verſuche der ſpeculativen Theologie und der ihr gleichgeſinnten Philoſophie, von Gott auf die Welt zu kommen oder aus

Der Menſch unterſcheidet ſich von der Natur. Dieſer ſein Unterſchied iſt ſein Gott — die Unterſcheidung Gottes von der Natur nichts Andres, als die Unterſcheidung des Menſchen von der Natur. Der Gegenſatz von Pantheismus und Perſonalismus löſt ſich in die Frage auf: iſt das Weſen des Menſchen ein außerweltliches oder innerweltliches, ein übernatürliches oder natürliches Weſen? Unfruchtbar, eitel, kritiklos, ekelhaft ſind darum die Speculationen und Streitigkeiten über die Perſönlichkeit oder Unperſönlichkeit Gottes; denn die Speculanten, insbeſondre die Perſönlichkeitsſpeculanten nennen das Kind nicht beim rechten Namen; ſie ſtellen das Licht unter den Scheffel; ſie ſpeculiren in Wahrheit nur über ſich ſelbſt, ſpeculiren ſelbſt nur im Intereſſe ihres eignen Glückſeligkeitstriebes, und doch wollen ſie es nicht Wort haben, daß ſie ſich nur über ſich ſelbſt die Köpfe zerbrechen, ſpeculiren in dem Wahne, die Geheimniſſe eines andern Weſens auszuſpähen. Der Pantheismus identificirt den Menſchen mit der Natur — ſei es nun mit ihrer augenfälligen Erſcheinung oder ihrem abgezogenen Weſen — der Perſonalismus iſolirt, ſeparirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem abſoluten Weſen für ſich ſelbſt. Dieß iſt der Unterſchied. Wollt ihr daher über dieſe Dinge ins Reine kommen, ſo vertauſcht eure myſtiſche, verkehrte Anthropologie, die ihr Theologie nennt, mit der wirklichen Anthropologie und ſpeculirt im Lichte des Bewußtſeins und der Natur über die Verſchiedenheit oder Einheit des menſchlichen Weſens mit dem Weſen der Natur. Ihr gebt ſelbſt zu, daß das Weſen des pantheiſtiſchen Gottes nichts iſt als das Weſen der Natur. Warum wollt ihr denn nun nur die Splitter in den Augen eurer Gegner, nicht aber die doch ſo leicht wahrnehmbaren Balken in euren eignen Augen bemerken, warum bei euch eine Ausnahme

Gott die Welt abzuleiten, mißglücken und mißglücken müſſen. Nämlich darum, weil ſie von Grund aus falſch und verkehrt ſind, nicht wiſſen, worum es ſich eigentlich in der Creation handelt.

von einem allgemein gültigen Geſetz machen? Alſo gebt auch zu, daß euer perſönlicher Gott nichts Andres iſt, als euer eigenes perſönliches Weſen, daß ihr, indem ihr die Ueber- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und beweiſet, nichts Andres glaubt und beweiſet, als die Ueber- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbſtes.

Wie überall, ſo verdecken auch in der Creation die beigemiſchten allgemeinen, metaphyſiſchen oder ſelbſt pantheiſtiſchen Beſtimmungen das eigentliche Weſen der Creation. Aber man braucht nur aufmerkſam zu ſein auf die nähern Beſtimmungen, um ſich zu überzeugen, daß der Kern der Creation nichts Andres als die Selbſtbewährung des menſchlichen Weſens im Unterſchiede von der Natur iſt. Gott producirt die Welt außer ſich — zuerſt iſt ſie nur Gedanke, Plan, Entſchluß, jetzt wird ſie That und damit tritt ſie außer Gott hinaus als ein von ihm unterſchiednes, relativ wenigſtens, ſelbſtſtändiges Weſen. Aber eben ſo ſetzt der Menſch, wie er ſich von der Welt unterſcheidet, ſich als ein von ihr unterſchiednes Weſen erfaßt, die Welt außer ſich als ein andres Weſen — ja dieſes Außerſichſetzen und das Sichunterſcheiden iſt Ein Act. Indem daher die Welt außer Gott geſetzt wird, ſo wird Gott für ſich ſelbſt geſetzt, unterſchieden von der Welt. Was iſt alſo Gott anders, als euer eignes, ſubjectives Weſen, wenn die Welt außer ihn tritt? *) Indem die liſtige Reflexion hinzutritt, ſo

---

*) Man kann hiegegen auch nicht einwenden die Allgegenwart Gottes, das Sein Gottes in allen Dingen, oder das Sein der Dinge in Gott. Denn abgeſehen davon, daß durch den einſtigen wirklichen Untergang der Welt das außer Gott Sein der Welt, d. h. ihre Ungöttlichkeit deutlich genug ausgeſprochen iſt — Gott iſt nur im Menſchen auf ſpecielle Weiſe; aber nur da bin ich zu Hauſe, wo ich ſpeciell zu Hauſe bin. „Nirgent iſt Gott als eigentlich Gott in der Seel. In allen Creaturen iſt etwas Gottes, aber in der Seel iſt Gott göttlich, dann ſie iſt ſeine Ruheſtätt.“ Predigten etzlicher Lehrer ꝛc. p. 19. Und das Sein der Dinge in Gott iſt, zumal da, wo es keine pantheiſtiſche Bedeutung hat, die aber hier wegfällt, eben ſo nur eine Vorſtellung ohne Realität, drückt nicht die ſpeciellen Geſinnungen der Religion aus.

wird freilich der Unterſchied zwiſchen Außen und Innen als ein endlicher, menſchlicher (?) Unterſchied geläugnet. Aber auf das Läugnen des Verſtandes, der ein purer Miß- und Unverſtand der Religion, iſt nichts zu geben. Iſt es ernſtlich gemeint, ſo zerſtört es das Fundament des religiöſen Bewußtſeins; es hebt die Möglichkeit, ja das Weſen der Schöpfung auf, denn ſie beruht nur auf der *Wahrheit* dieſes Unterſchieds. Ueberdies geht der Effect der Schöpfung, die Majeſtät dieſes Actes für Gemüth und Phantaſie ganz verloren, wenn das Außerſichſetzen nicht im wirklichen Sinne genommen wird. Was heißt denn machen, ſchaffen, hervorbringen anders, als etwas, was zunächſt nur ein Subjectives, inſofern Unſichtbares, Nichtſeiendes iſt, gegenſtändlich machen, verſinnlichen, ſo daß nun auch andre, von mir unterſchiedne Weſen es kennen und genießen, alſo etwas außer mich ſetzen, zu etwas von mir Unterſchiednem machen? Wo nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines außer mir Seins iſt, da iſt von Machen, Schaffen keine Rede. Gott iſt ewig, aber die Welt entſtanden; Gott war, als die Welt noch nicht war; Gott iſt unſichtbar, unſinnlich; aber die Welt iſt ſinnlich, materiell, alſo außer Gott; denn wie wäre das Materielle als ſolches, die Maſſe, der Stoff in Gott? Die Welt iſt in demſelben Sinne außer Gott, in welchem der Baum, das Thier, die Welt überhaupt außer meiner Vorſtellung, außer mir ſelbſt iſt — ein von der Subjectivität unterſchiednes Weſen. Nur da, wo ein ſolches Außerſichſetzen zugegeben wird, wie bei den ältern Philoſophen und Theologen, haben wir daher die unverfälſchte, unvermiſchte Lehre des religiöſen Bewußtſeins. Die ſpeculativen Theologen und Philoſophen der neuern Zeit dagegen ſchwärzen allerlei pantheiſtiſche Beſtimmungen mit ein, obwohl ſie das Princip des Pantheismus verwerfen, aber ſie bringen deßwegen auch nur ein abſolut ſich widerſprechendes, unausſtehliches Geſchöpf zur Welt.

Der Schöpfer der Welt iſt alſo nichts als der Menſch, welcher ſich durch den Beweis oder das Bewußtſein, daß die Welt *erſchaffen*, ein *Werk des Willens*, d. h. eine ſelbſtloſe, machtloſe, nich-

tige Exiſtenz iſt, die Gewißheit der eignen Wichtigkeit, Wahrheit und Unendlichkeit giebt. Das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, iſt ihr eignes Nichts. Indem Du ſagſt: die Welt iſt aus Nichts gemacht, denkſt Du Dir die Welt ſelbſt als Nichts, räumſt Du alle Schranken Deiner Phantaſie, Deines Gemüths, Deines Willens aus dem Kopfe, denn die Welt iſt die Schranke Deines Willens, Deines Gemüths; die Welt allein bedrängt Deine Seele; ſie allein iſt die Scheidewand zwiſchen Dir und Gott, Deinem ſeligen vollkommnen Weſen. Du vernichteſt alſo ſubjectiv die Welt; Du denkſt Dir Gott allein für ſich, d. h. die ſchlechthin unbeſchränkte Subjectivität, die Seele, die ſich ſelbſt allein genießt, die nicht der Welt bedarf, die nichts weiß von den ſchmerzlichen Banden der Materie. Im innerſten Grunde Deiner Seele willſt Du, daß keine Welt ſei; denn wo Welt iſt, da iſt Materie, und wo Materie, da iſt Druck und Stoß, Raum und Zeit, Schranke und Nothwendigkeit. Gleichwohl iſt aber doch eine Welt, doch eine Materie. Wie kommſt Du aus der Klemme dieſes Widerſpruchs hinaus? Wie ſchlägſt Du Dir die Welt aus dem Sinne, daß ſie Dich nicht ſtört in dem Wonnegefühl der unbeſchränkten Seele? Nur dadurch, daß Du die Welt ſelbſt zu einem Willensproduct machſt, daß Du ihr eine willkührliche, ſtets zwiſchen Sein und Nichtſein ſchwebende, ſtets ihrer Vernichtung gewärtige Exiſtenz giebſt. Allerdings läßt ſich die Welt, oder die Materie — denn beide laſſen ſich nicht trennen — nicht aus dem Creationsacte erklären; aber es iſt gänzlicher Mißverſtand, ſolche Forderung an die Creation zu ſtellen; denn es liegt dieſer der Gedanke zu Grunde: es ſoll keine Welt, keine Materie ſein; und es wird daher auch täglich ihrem Ende ſehnlichſt entgegengeharrt. Die Welt in ihrer Wahrheit exiſtirt hier gar nicht; ſie iſt nur als der Druck, die Schranke der menſchlichen Seele und Perſönlichkeit Gegenſtand; wie ſollte die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit aus einem Princip, das die Welt verneint, ſich deduciren, begründen laſſen?

Um die entwickelte Bedeutung der Creation als die richtige zu erkennen, bedenke man nur dieß Eine ernſtlich, daß in der Creation keineswegs die Schöpfung von Kraut und Vieh, von Waſſer und Erde, für die ja kein Gott iſt, ſondern die Schöpfung von perſönlichen Weſen, von Geiſtern, wie man zu ſagen pflegt, die Hauptſache iſt. Gott iſt der Begriff oder die Idee der Perſönlichkeit als ſelbſt Perſon, die in ſich ſelbſt ſeiende von der Welt abgeſchloſſene Subjectivität, das als abſolutes Sein und Weſen geſetzte bedürfnißloſe Fürſichſelbſtſein, das Ich ohne Du. Da aber das abſolute nur für ſich ſelbſt Sein dem Begriffe des wahren Lebens, dem Begriffe der Liebe widerſpricht, da das Selbſtbewußtſein weſentlich gebunden iſt an das Bewußtſein eines Du, da in die Dauer wenigſtens die Einſamkeit ſich nicht von dem Gefühle der Langweiligkeit und Einförmigkeit bewahren kann: ſo wird ſogleich von dem göttlichen Weſen fortgeſchritten zu andern bewußten Weſen, der Begriff der Perſönlichkeit, der zuvörderſt nur in Ein Weſen zuſammengedrängt iſt, zu einer Vielheit von Perſonen erweitert.*) Wird die Perſon phyſiſch gefaßt, als wirklicher Menſch, als welcher ſie ein bedürftiges Weſen iſt, ſo tritt ſie erſt am Ende der phyſiſchen Welt, wenn die Bedingungen ihrer Exiſtenz vorhanden, als der Endzweck der Creation auf. Wird dagegen der Menſch abſtract als Perſon

*) Hier iſt auch der Punkt, wo die Creation uns nicht nur die göttliche Macht, ſondern auch die göttliche Liebe repräſentirt. „Wir ſind, weil Gott gut iſt.“ (Auguſtin.) Anfangs, vor der Welt war Gott allein für ſich. „Vor allen Dingen war Gott allein, er ſelbſt ſich die Welt und der Ort und Alles. Allein aber war er, weil Nichts außer ihm war.“ (Tertullian.) Aber kein höheres Glück giebt es, als Andere zu beglücken, Seligkeit liegt im Actus der Mittheilung. Aber mittheilend iſt nur die Freude, die Liebe. Der Menſch ſetzt daher die mittheilende Liebe als Princip des Seins. „Die Ekſtaſe der Güte verſetzt Gott außer ſich.“ (Dionyſius A.) Alles Weſenhafte begründet ſich nur durch ſich ſelbſt. Die göttliche Liebe iſt die ſich ſelbſt begründende, ſich ſelbſt bejahende Lebensfreude. Das höchſte Selbſtgefühl des Lebens, die höchſte Lebensfreude iſt aber die Liebe, die beglückt. Gott, als gütiges Weſen, iſt das perſonificirte und vergegenſtändlichte Glück der Exiſtenz.

gedacht, wie es von der religiöſen Speculation geſchieht, ſo iſt dieſer Umweg abgeſchnitten: es handelt ſich in gerader Linie um die Selbſtbegründung, die letzte Selbſtbewährung der menſchlichen Perſönlichkeit. Zwar wird die göttliche Perſönlichkeit auf alle mögliche Weiſe von der menſchlichen diſtinguirt, um ihre Nichtverſchiedenheit von dieſer zu verſchleiern; aber dieſe Unterſchiede ſind entweder rein phantaſtiſche oder ſophiſtiſche. Alle weſentlichen Gründe der Creation reduciren ſich nur auf die Beſtimmungen, die Gründe, welche dem Ich das Bewußtſein der Nothwendigkeit eines andern perſönlichen Weſens aufdrängen. Speculirt ſo viel als ihr wollt: ihr werdet nie eure Perſönlichkeit aus Gott herausbringen, wenn ihr ſie nicht ſchon vorher hineingebracht habt, wenn nicht Gott ſelbſt ſchon euer ſubjectives oder perſönliches Weſen iſt.

Zwölftes Kapitel.

Die Bedeutung der Creation im Judenthum.

Die Creationslehre ſtammt aus dem Judenthum; ſie iſt ſelbſt die charakteriſtiſche Lehre, die Fundamentallehre der jüdiſchen Religion. Das Princip, das ihr hier zu Grunde liegt, iſt aber nicht ſowohl das Princip der Subjectivität, als vielmehr des Egoismus. Die Creationslehre in ihrer charakteriſtiſchen Bedeutung entſpringt nur auf dem Standpunkt, wo der Menſch praktiſch die Natur nur ſeinem Willen und Bedürfniß unterwirft, und daher auch in ſeiner Vorſtellungskraft zu einem bloßen Machwerk, einem Product des Willens herabſetzt. Jetzt iſt ihm ihr Daſein erklärt, indem er ſie aus ſich, in ſeinem Sinne erklärt und auslegt. Die Frage: woher iſt die Natur oder Welt? ſetzt eigentlich eine Verwunderung darüber voraus, daß ſie iſt, oder die Frage: warum ſie iſt? Aber dieſe Verwunderung, dieſe Frage entſteht nur da,

wo ſich der Menſch bereits von der Natur abgeſondert und ſie zu einem bloßen Willensobject gemacht hat. Der Verfaſſer des *Buchs der Weisheit* ſagt mit Recht, daß „*die Heiden vor Bewunderung der Schönheit der Welt ſich nicht zum Begriffe des Schöpfers erhoben hätten.*" Wem die Natur ein *ſchönes* Weſen iſt, dem erſcheint ſie als *Zweck ihrer ſelbſt*, für den hat ſie den Grund ihres Daſeins in ſich ſelbſt, in dem entſteht nicht die Frage: warum iſt ſie? Der Begriff der Natur und *Gottheit unterſcheidet ſich nicht* in ſeinem Bewußtſein, ſeiner Anſchauung von der Welt. Die Natur, wie ſie in ſeine Sinne fällt, iſt ihm wohl entſtanden, erzeugt, aber nicht erſchaffen im eigentlichen Sinne, im Sinne der Religion, nicht ein willkührliches Product, nicht gemacht. Und mit dieſem Entſtandenſein drückt er nichts Arges aus; die Entſtehung hat für ihn nichts Unreines, Ungöttliches an ſich; er denkt ſich ſeine Götter ſelbſt als entſtanden. Die zeugende Kraft iſt ihm die erſte Kraft: er ſetzt als Grund der Natur daher eine Kraft der Natur — eine gegenwärtige, in ſeiner ſinnlichen Anſchauung ſich bethätigende Kraft als Grund der Dinge. So denkt der Menſch, wo er ſich äſthetiſch oder theoretiſch — denn die theoretiſche Anſchauung iſt urſprünglich die äſthetiſche, die Aeſthetik die prima philosophia — zur Welt verhält, wo ihm der Begriff der Welt der Begriff des Kosmos, der Herrlichkeit, der Göttlichkeit ſelbſt iſt. Nur da, wo ſolche Anſchauung den Menſchen beſeelte, konnten Gedanken gefaßt und ausgeſprochen werden, wie der des Anaxagoras: der Menſch ſei geboren *zur Anſchauung der Welt.* *) Der Standpunkt der Theorie iſt der Standpunkt der *Harmonie* mit der Welt. Die *ſubjective* Thätigkeit, diejenige, in welcher der Menſch ſich befriedigt, ſich freien Spielraum läßt, iſt hier allein die ſinnliche Einbildungskraft. Er läßt

*) Bei *Diogenes* L. lib. II. c. III. §. 6 heißt es wörtlich „zur Anſchauung der Sonne, des Mondes und des Himmels." Aehnliche Gedanken bei andern Philoſophen. So ſagten auch die Stoiker: „Der Menſch iſt geboren zur Betrachtung und Nachahmung der Welt." *Cicero* (de nat.)

hier, indem er ſich befriedigt, zugleich die Natur in Frieden gewähren und beſtehen, indem er ſeine Luftſchlöſſer, ſeine poetiſchen Kosmogonien nur aus natürlichen Materialien zuſammenſetzt. Wo dagegen der Menſch nur auf den praktiſchen Standpunkt ſich ſtellt und von dieſem aus die Welt betrachtet, den praktiſchen Standpunkt ſelbſt zum theoretiſchen macht, da iſt er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur unterthänigſten Dienerin ſeines ſelbſtiſchen Intereſſes, ſeines praktiſchen Egoismus. Der theoretiſche Ausdruck dieſer egoiſtiſchen, praktiſchen Anſchauung, welcher die Natur an und für ſich ſelbſt Nichts iſt, lautet: die Natur oder Welt iſt gemacht, geſchaffen, ein Product des Befehls. Gott ſprach: es werde die Welt und es ward die Welt, d. i. Gott befahl: es werde die Welt und ohne Verzug ſtand ſie auf dieſen Befehl hin da.*)

Der Utilismus, der Nutzen iſt das oberſte Princip des Judenthums. Der Glaube an eine beſondere göttliche Vorſehung iſt der charakteriſtiſche Glaube des Judenthums; der Glaube an die Vorſehung der Glaube an Wunder; der Glaube an Wunder aber iſt es, wo die Natur nur als ein Object der Willkühr, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkührlichen Zwecken gebraucht, angeſchaut wird. Das Waſſer theilt ſich entzwei oder ballt ſich zuſammen, wie eine feſte Maſſe, der Staub verwandelt ſich in Läuſe, der Stab in eine Schlange, der Fluß in Blut, der Felſen in eine Quelle, an demſelben Orte iſt es zugleich Licht und Finſterniß, die Sonne ſteht bald ſtille in ihrem Laufe, bald geht ſie zurück. Und alle dieſe Widernatürlichkeiten geſchehen zum Nutzen Iſraels, lediglich auf Befehl Jehovah's, der ſich um

*) „Die Hebräer ſagen, daß die Gottheit Alles durch das Wort bewirke, daß Alles durch ihren Befehl gleichſam erſchaffen ſei, um damit anzuzeigen, wie leicht ſie ihren Willen ins Werk ſetze, und wie groß ihre Allmacht ſei. Pſalm 33, 6: Der Himmel iſt durch das Wort des Herrn gemacht. Pſalm 148, 5: Er gebietet, ſo wird es geſchaffen." J. Clericus. (Comment. in Mosem. Genes. I. 3.)

nichts als Iſrael kümmert, nichts iſt als die perſonificirte Selbſtſucht des iſraelitiſchen Volks, mit Ausſchluß aller andern Völker, die abſolute Intoleranz — das Geheimniß des Monotheismus.

Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretiſchen Sinnen; ſie vernahmen himmliſche Muſik in dem harmoniſchen Laufe der Geſtirne; ſie ſahen aus dem Schaume des allgebärenden Oceans die Natur in der Geſtalt der Venus Anadyomene emporſteigen. Die Iſraeliten dagegen öffneten der Natur nur die gaſtriſchen Sinne; nur im Gaumen fanden ſie Geſchmack an der Natur; nur im Genuſſe des Manna wurden ſie ihres Gottes inne. Der Grieche trieb Humaniora, die freien Künſte, die Philoſophie; der Iſraelite erhob ſich nicht über das *Brotſtudium der Theologie*. „Zwiſchen Abend ſollt ihr Fleiſch *zu eſſen* haben und am Morgen *Brots ſatt* werden und *inne* werden, daß ich *der Herr euer Gott bin*."*) „Und Jacob that ein Gelübde und ſprach: So Gott wird mit mir ſein und mich behüten auf dem Wege, den ich reiſe, und *Brot zu eſſen* geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, ſo ſoll der *Herr mein Gott* ſein."**) Eſſen iſt der feierlichſte Act oder doch die Initiation der jüdiſchen Religion. Im Eſſen feiert und erneuert der Iſraelite den Creationsact; im Eſſen erklärt der Menſch die Natur für ein *an ſich nichtiges Ding*. Als die ſiebenzig Aelteſten mit Moſe den Berg hinanſtiegen, da „*ſahen ſie Gott und da ſie Gott geſchauet hatten, tranken und aßen ſie.*"***) Der Anblick des höchſten Weſens beförderte alſo bei ihnen nur den Appetit zum Eſſen.

Die Juden haben ſich in ihrer Eigenthümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Princip, ihr Gott iſt das *praktiſchſte*

*) Moſe II. c. 16, 12.

**) Moſe I. c. 28, 20.

***) Moſe II. 24, 10, 11. Tantum abest, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint. (*Clericus*.)

Princip von der Welt — der Egoismus und zwar der *Egoismus in der Form der Religion*. Der Egoismus iſt der Gott, der ſeine Diener nicht zu Schanden werden läßt. Der Egoismus iſt weſentlich *monotheiſtiſch*, denn er hat nur Eines, nur Sich zum Zweck. Der Egoismus ſammelt, concentrirt den Menſchen auf ſich; er giebt ihm ein feſtes, dichtes Lebensprincip; aber er macht ihn theoretiſch bornirt, weil gleichgültig gegen Alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbſt ſich bezieht. Die *Wiſſenſchaft* entſteht daher, wie die Kunſt, nur aus dem *Polytheismus*, denn der Polytheismus iſt der offne, neidloſe Sinn für alles Schöne und Gute ohne Unterſchied, der Sinn für die Welt, für das Univerſum. Die Griechen ſahen ſich in der weiten Welt um, um ihren Geſichtskreis zu erweitern; die Juden beten noch heute mit gen Jeruſalem gekehrtem Geſichte. Kurz, der monotheiſtiſche Egoismus raubte den Iſraeliten den freien theoretiſchen Trieb und Sinn. Salomo allerdings übertraf „alle Kinder gegen Morgen“ an Verſtand und Weisheit und redete (handelte, agebat) ſogar „von Bäumen, von der Ceder zu Libanon bis zu dem Yſop, der an der Wand wächſt“, auch von „Vieh, Vögeln, von Gewürme und von Fiſchen“. *) Aber Salomo diente auch dem Jehovah nicht mit ganzem Herzen; Salomo huldigte fremden Göttern und Weibern; Salomo hatte alſo *polytheiſtiſchen* Sinn und Geſchmack. Der *polytheiſtiſche* Sinn, wiederhole ich, *iſt die Grundlage der Wiſſenſchaft und Kunſt*.

Eins nun mit dieſer Bedeutung, welche die Natur überhaupt für den Hebräer hatte, iſt auch die Bedeutung ihres Urſprungs. In der Art, wie ich mir die Entſtehung eines Dings erkläre, ſpreche ich nur unverhohlen meine Meinung, meine Geſinnung von demſelben aus. Denke ich verächtlich davon, ſo denke ich mir auch einen verächtlichen Urſprung. Das Ungeziefer, die Inſecten leiteten ſonſt die Menſchen

*) I. Könige 4, 30—34.

vom Aas und ſonſtigem Unrath ab. Nicht weil ſie das Ungeziefer von einem ſo unappetitlichen Urſprung ableiteten, dachten ſie ſo verächtlich davon, ſondern weil ſie ſo dachten, weil ihnen ihr Weſen ſo verächtlich erſchien, dachten ſie ſich einen dieſem Weſen entſprechenden, einen verächtlichen Urſprung. Den Juden war die Natur ein bloßes Mittel zum Zwecke des Egoismus, ein bloßes Willensobject. Das Ideal, der Abgott des egoiſtiſchen Willens iſt aber der Wille, welcher unbeſchränkt gebietet, welcher, um ſeinen Zweck zu erreichen, ſeinen Gegenſtand zu verwirklichen, keiner Mittel bedarf, welcher, was er nur immer will, unmittelbar durch ſich ſelbſt, d. h. den bloßen Willen ins Daſein ruft. Den Egoiſten ſchmerzt es, daß die Befriedigung ſeiner Wünſche und Bedürfniſſe eine vermittelte iſt, daß für ihn eine Kluft vorhanden iſt zwiſchen dem Gegenſtand und dem Wunſche, zwiſchen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der Vorſtellung. Er ſetzt daher, um dieſen Schmerz zu heilen, um ſich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit, als das wahre, als ſein höchſtes Weſen *das* Weſen, welches durch das bloße: *Ich will* den Gegenſtand hervorbringt. Deßwegen war dem Hebräer die Natur, die Welt das Product eines *dictatoriſchen Wortes, eines kategoriſchen Imperativs, eines zauberiſchen Machtſpruchs*.

Was für mich keine theoretiſche Bedeutung hat, was mir *kein Weſen* in der Theorie oder Vernunft iſt, dafür habe ich auch keinen *theoretiſchen*, keinen *weſentlichen* Grund. Durch den *Willen bekräftige*, *verwirkliche* ich nur ſeine *theoretiſche Richtigkeit*. Was wir verachten, das würdigen wir keines Blickes. Was man anſieht, achtet man; *Anſchauung* iſt *Anerkennung*. Was man anſchaut, das feſſelt durch geheime Anziehungskräfte, das überwältigt durch den Zauber, den es auf das Auge ausübt, den frevelnden Uebermuth des Willens, der Alles nur ſich unterwerfen will. Was einen Eindruck auf den theoretiſchen Sinn, auf die Vernunft macht, das entzieht ſich der Herrſchaft des egoiſtiſchen Willens; es reagirt, leiſtet Wider-

ſtand. Was der vertilgungsſüchtige Egoismus dem Tode weiht, das giebt die liebevolle Theorie dem Leben wieder.

Die ſo ſehr verkannte Ewigkeit der Materie oder Welt bei den heidniſchen Philoſophen hat alſo keinen andern Sinn, als daß ihnen die Natur eine *theoretiſche Wahrheit* war.*) Die Heiden waren Götzendiener, d. h. ſie *ſchauten* die Natur *an*; ſie thaten nichts Andres, als was die tiefchriſtlichen Völker heute thun, wenn ſie die Natur zum Gegenſtande ihrer Bewunderung, ihrer unermüdlichen Forſchung machen. „Aber die Heiden beteten ja die Naturgegenſtände an.“ Allerdings; allein die Anbetung iſt nur die kindliche, *die religiöſe Form der Anſchauung*. Anſchauung und Anbetung unterſcheiden ſich nicht weſentlich. Was ich anſchaue, vor dem demüthige ich mich, dem weihe ich das Herrlichſte, was ich habe, mein Herz, meine Intelligenz zum Opfer. Auch der Naturforſcher fällt vor der Natur auf die Kniee nieder, wenn er eine Flechte, ein Inſect, einen Stein ſelbſt mit Lebensgefahr aus der Tiefe der Erde hervorgräbt, um ihn im Lichte der Anſchauung zu verherrlichen und im Andenken der wiſſenſchaftlichen Menſchheit zu verewigen. *Naturſtudium* iſt *Naturdienſt*, Götzendienſt im Sinne des iſraelitiſchen und chriſtlichen Gottes, und Götzendienſt nichts als *die erſte Naturanſchauung* des Menſchen; denn die Religion iſt nichts Andres als die erſte, darum kindliche, volksthümliche, aber befangene, unfreie Natur- und Selbſtanſchauung des Menſchen. Die Hebräer dagegen erhoben ſich über den Götzendienſt zum Gottesdienſte, über die Creatur zur Anſchauung des Creators, d. h. ſie erhoben ſich über die *theoretiſche Anſchauung* der Natur, welche den Götzendiener bezauberte, zur rein praktiſchen Anſchauung, welche die Natur nur den Zwecken des Egoismus unterwirft. „Daß Du auch

*) Uebrigens dachten ſie bekanntlich verſchieden hierüber. (S. z. B. Ariſtoteles de coelo l. I. c. 10.) Aber ihre Differenz iſt eine untergeordnete, da das ſchaffende Weſen bei ihnen mehr oder weniger ſelbſt ein kosmiſches Weſen iſt.

nicht Deine Augen aufhebeſt gen Himmel und ſeheſt die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels und falleſt ab und beteſt ſie an und dieneſt ihnen, welche der Herr, dein Gott verordnet hat (d. i. geſchenkt, largitus est) allen Völkern unter dem ganzen Himmel."*) Nur in der unergründlichen Tiefe und Gewalt des hebräiſchen Egoismus hat alſo die Schöpfung aus Nichts, d. h. die Schöpfung, als ein bloßer befehlshaberiſcher Act, ihren Urſprung.

Aus dieſem Grunde iſt auch die Schöpfung aus Nichts kein Gegenſtand der Philoſophie — wenigſtens in keiner andern Weiſe, als in welcher ſie hier es iſt — denn ſie ſchneidet mit der Wurzel alle wahre Speculation ab, bietet dem Denken, der Theorie keinen Anhaltspunkt dar; ſie iſt eine für die Theorie bodenloſe, aus der Luft gegriffene Lehre, die nur den Utilismus, den Egoismus bewahrheiten ſoll, nichts enthält, nichts Andres ausdrückt, als den Befehl, die Natur nicht zu einem Gegenſtande des Denkens, der Anſchauung, ſondern der Benützung und Genießung zu machen. Aber freilich je leerer ſie für die natürliche Philoſophie, um ſo tiefer iſt ihre „ſpeculative" Bedeutung; denn eben weil ſie keinen theoretiſchen Anhaltspunkt hat, läßt ſie der Speculation einen unendlichen Spielraum zu willkührlicher bodenloſer Deutelei und Grübelei.

Es iſt in der Geſchichte der Dogmen und Speculationen, wie in der Geſchichte der Staaten. Uralte Gebräuche, Rechte und Inſtitute ſchleppen ſich mit fort, nachdem ſie längſt ihren Sinn verloren. Was einmal geweſen, das will ſich nicht das Recht nehmen laſſen, für immer zu ſein; was einmal gut war, das will nun auch für alle Zeiten gut ſein. Hinterdrein kommen dann die Deutler, die Speculanten und ſprechen von dem tiefen Sinne, weil ſie den wahren Sinn nicht mehr

*) „Obgleich die Himmelskörper nicht Werke der Menſchen ſind, ſo ſind ſie doch der Menſchen wegen erſchaffen. Keiner bete alſo die Sonne an, ſondern erhebe ſich zu dem Schöpfer der Sonne." Clemens Alex. (Coh. ad gentes.)

kennen.*) So betrachtet auch die religiöſe Speculation die Dogmen, losgeriſſen aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie allein Sinn haben; ſie reducirt ſie nicht kritiſch auf ihren wahren innern Urſprung; ſie macht vielmehr das Abgeleitete zum Urſprünglichen und umgekehrt das Urſprüngliche zum Abgeleiteten. Gott iſt ihr das Erſte; der Menſch das Zweite. So kehrt ſie die natürliche Ordnung der Dinge um! Das Erſte iſt gerade der Menſch, das Zweite das ſich *gegenſtändliche* Weſen des Menſchen: Gott. Nur in der ſpätern Zeit, wo die Religion bereits Fleiſch und Blut geworden, kann man ſagen: wie der Gott, ſo der Menſch, obwohl auch dieſer Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Urſprung iſt es anders und nur im Urſprung kann man Etwas in ſeinem wahren Weſen erkennen. *Erſt ſchafft der Menſch ohne Wiſſen und Willen Gott nach* ſeinem Bilde und dann erſt ſchafft wieder dieſer Gott mit *Wiſſen und Willen* den Menſchen nach ſeinem Bilde. Dieß beſtätigt vor Allem der Entwicklungsgang der iſraelitiſchen Religion. Daher der Satz der theologiſchen Halbheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menſchengeſchlechts hält. Natürlich; denn die Offenbarung Gottes iſt nichts Andres als die Offenbarung, die Selbſtentfaltung des menſchlichen Weſens. Nicht aus dem Creator ging der *ſupranaturaliſtiſche* Egoismus der Juden hervor, ſondern umgekehrt jener aus dieſem: in der Creation rechtfertigte nur gleichſam vor dem Forum ſeiner Vernunft der Iſraelite ſeinen Egoismus.

Allerdings konnte ſich auch der Iſraelite als Menſch, wie leicht begreiflich, ſelbſt ſchon aus praktiſchen Gründen, nicht der theoretiſchen

*) Aber natürlich nur bei der abſoluten Religion, denn bei den andern Religionen heben ſie die uns fremden, ihrem urſprünglichen Sinn und Zweck nach unbekannten Vorſtellungen und Gebräuche als ſinnlos und lächerlich hervor. Und doch iſt in der That die Verehrung des Kuhurins, den der Parſe und Indier trinkt, um Vergebung der Sünden zu erhalten, nicht lächerlicher, als die Verehrung des Haarkamms oder eines Fetzens vom Rocke der Mutter Gottes.

Anſchauung und Bewunderung der Natur entziehen. Aber er feiert nur die Macht und Größe Jehovah's, indem er die Macht und Größe der Natur feiert. Und dieſe Macht Jehovah's hat ſich am herrlichſten gezeigt in den Wunderwerken, die ſie zum Beſten Iſraels gethan. Es bezieht ſich alſo der Iſraelite in der Feier dieſer Macht immer zuletzt auf ſich ſelbſt; er feiert die Größe der Natur nur aus demſelben Intereſſe, aus welchem der Sieger die Stärke ſeines Gegners vergrößert, um dadurch ſein Selbſtgefühl zu ſteigern, ſeinen Ruhm zu verherrlichen. Groß und gewaltig iſt die Natur, die Jehovah gemacht, aber noch gewaltiger, noch größer iſt Iſraels Selbſtgefühl. Um ſeinetwillen ſteht die Sonne ſtille; um ſeinetwillen erbebt nach Philo bei der Verkündigung des Geſetzes die Erde; kurz, um ſeinetwillen verändert die ganze Natur ihr Weſen. „Die ganze Creatur, ſo ihre eigene Art hatte, veränderte ſich wieder nach Deinem Gebote, dem ſie dient, auf daß Deine Kinder unverſehrt bewahrt würden."*) Gott gab Moſe nach Philo Macht über die ganze Natur; jedes der Elemente gehorchte ihm als dem Herrn der Natur. Iſraels Bedürfniß iſt das allmächtige Weltgeſetz, Iſraels Nothdurft das Schickſal der Welt. Jehovah iſt das Bewußtſein Iſraels von der Heiligkeit und Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — eine Nothwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker in Nichts verſchwindet — Jehovah die Salus populi, das Heil Iſraels, dem Alles was im Wege ſteht aufgeopfert werden muß, Jehovah das ausſchließliche, monarchiſche Selbſtgefühl, das vernichtende Zornfeuer in dem racheglühenden Auge des vertilgungsſüchtigen Iſraels, kurz, Jehovah das Ich Iſraels, das ſich als der Endzweck und Herr der Natur Gegenſtand iſt. So feiert alſo der Iſraelite in der Macht der Natur die Macht Jehovah's und in der Macht Jehovah's die Macht des eignen Selbſtbewußtſeins. „Gelobt ſei Gott! Iſt Hülfsgott uns, ein Gott zu unſerm Heil." „Jehovah Gott

*) Weisheit 19, 6.

iſt *meine Kraft.*" „Gott ſelbſt des *Helden* (Joſua) Wort gehorchte, denn Er, Jehovah ſelbſt ſtritt mit vor Iſrael." „Jehovah iſt *Kriegsgott.*" *)

Wenn ſich gleich im Verlaufe der Zeit der Begriff Jehovah's in einzelnen Köpfen erweiterte und ſeine Liebe, wie von dem Verfaſſer des Buchs Jona, auf die Menſchen überhaupt ausgedehnt wurde, ſo gehört dieß doch nicht zum weſentlichen Charakter der iſraelitiſchen Religion. Der Gott der Väter, an den ſich die theuerſten Erinnerungen knüpfen, der *alte hiſtoriſche* Gott bleibt doch immer die Grundlage einer Religion. **)

Dreizehntes Kapitel.

Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets.

Iſrael iſt die hiſtoriſche Definition der eigenthümlichen Natur des religiöſen Bewußtſeins, nur daß dieſes hier noch mit der Schranke eines beſondern, des Nationalintereſſes behaftet war. Wir dürfen daher dieſe Schranke nur fallen laſſen, ſo haben wir die chriſtliche Religion. Das Judenthum iſt das *weltliche Chriſtenthum*, das Chriſtenthum das *geiſtliche Judenthum*. Die chriſtliche Religion iſt die vom Nationalegoismus gereinigte jüdiſche Religion, allerdings zugleich eine neue, andere Religion; denn jede Reformation, jede Reinigung bringt, na-

*) Nach *Herder.*

**) Die Bemerkung ſtehe noch hier, daß allerdings die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit Gottes überhaupt, ſo auch Jehovah's *in der Natur* zwar nicht *im Bewußtſein* des Iſraeliten, aber doch in Wahrheit nur die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit der Natur iſt. (S. hierüber P. *Bayle*, *Ein Beitrag* ꝛc.) Aber dieß förmlich zu beweiſen, liegt außer unſerm Plan, da wir uns hier nur auf das Chriſtenthum, d. h. die Verehrung Gottes im *Menſchen* beſchränken. Gleichwohl iſt jedoch das *Princip* dieſes Beweiſes auch in dieſer Schrift ausgeſprochen.

mentlich in religiöſen Dingen, wo ſelbſt das Unbedeutende Bedeutung hat, eine weſentliche Veränderung hervor. Dem Juden war der Iſraelite der Mittler, das Band zwiſchen Gott und Menſch; er bezog ſich in ſeiner Beziehung auf Jehovah auf ſich als Iſraeliten; Jehovah war ſelbſt nichts Andres als die Einheit, das ſich als abſolutes Weſen gegenſtändliche Selbſtbewußtſein Iſraels, das Nationalgewiſſen, das allgemeine Geſetz, der Centralpunkt der Politik.*) Laſſen wir die Schranke des Nationalbewußtſeins fallen, ſo bekommen wir ſtatt des Iſraeliten — den *Menſchen*. Wie der Iſraelite in Jehovah ſein Nationalweſen vergegenſtändlichte, ſo vergegenſtändlichte ſich der Chriſt in Gott ſein von der Schranke der Nationalität befreites menſchliches und zwar ſubjectiv menſchliches Weſen.**) Wie Iſrael das Bedürfniß, die Noth ſeiner Exiſtenz zum Geſetz der Welt machte, wie es in dieſem Bedürfniß ſelbſt ſeine politiſche Rachſucht vergötterte; ſo machte der Chriſt die Bedürfniſſe des menſchlichen Gemüths zu den allgebietenden Mächten und Geſetzen der Welt. Die Wunder des Chriſtenthums, die eben ſo weſentlich zur Charakteriſtik deſſelben gehören, als die Wunder des A. T. zur Charakteriſtik des Judenthums, haben nicht das Wohl einer Nation zu ihrem Gegenſtande, ſondern das *Wohl des Menſchen* — allerdings nur des chriſtgläubigen, denn das Chriſtenthum anerkannte den Menſchen nur unter der Bedingung, der *Beſchränkung* der Chriſtlichkeit, im Widerſpruch mit dem wahrhaft, dem univerſell menſchlichen Herzen, aber dieſe verhängnißvolle Beſchränkung kommt erſt ſpäter zur Sprache. Das Chriſtenthum hat den *Egoismus* des Judenthums zur *Subjectivität* vergeiſtigt — obwohl ſich auch innerhalb des Chri-

*) „Der größte Theil der hebräiſchen Poeſie, den man oft nur für *geiſtlich* hält, iſt *politiſch*." *Herder*.

**) Das ſubjectiv menſchliche, weil das menſchliche Weſen, wie es das Weſen des Chriſtenthums, ein ſupranaturaliſtiſches, die Natur, den Leib, die Sinnlichkeit, durch welche uns allein eine gegenſtändliche Welt gegeben iſt, von ſich ausſchließendes Weſen iſt.

ſtenthums dieſe Subjectivität wieder als purer Egoismus ausgeſprochen — das Verlangen nach *irdiſcher Glückſeligkeit*, das Ziel der iſraelitiſchen Religion, in die Sehnſucht *himmliſcher Seligkeit*, das Ziel des Chriſtenthums, verwandelt.

Der höchſte Begriff, der Gott eines politiſchen Gemeinweſens, eines Volks, deſſen Politik aber in der *Form der Religion* ſich ausſpricht, iſt das *Geſetz*, das Bewußtſein des Geſetzes als einer abſoluten, göttlichen Macht; der höchſte Begriff, der Gott des unweltlichen, unpolitiſchen menſchlichen Gemüths iſt die *Liebe* — die Liebe, die dem Geliebten alle Schätze und Herrlichkeiten im Himmel und auf Erden zum Opfer bringt, die Liebe, deren *Geſetz* der *Wunſch* des Geliebten und deren Macht die unbeſchränkte Macht der Phantaſie, der intellectuellen Wunderthätigkeit iſt.

Gott iſt die Liebe, die unſre Wünſche, unſre Gemüthsbedürfniſſe befriedigt — Er iſt ſelbſt der *verwirklichte Wunſch* des Herzens, der zur Gewißheit ſeiner Erfüllung, ſeiner Gültigkeit, zur zweifelloſen Gewißheit, vor der kein Widerſpruch des Verſtandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt beſteht, geſteigerte Wunſch. Gewißheit iſt für den Menſchen die höchſte Macht; was ihm *gewiß*, das iſt ihm das Seiende, das Göttliche. *Gott iſt die Liebe* — dieſer Ausſpruch, der höchſte des Chriſtenthums — iſt nur der Ausdruck von der *Selbſtgewißheit des menſchlichen Gemüthes*, von der Gewißheit ſeiner als der allein *berechtigten*, d. i. *göttlichen Macht* — der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menſchen innere Herzenswünſche unbedingte Gültigkeit und Wahrheit haben, daß es *keine Schranke, keinen Gegenſatz des menſchlichen Gemüths* giebt, daß die ganze Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und Pracht *Nichts* iſt *gegen das menſchliche Gemüth*.*) Gott iſt die Liebe — d. h. *das Gemüth*

*) Es giebt Nichts, was nicht der gute und rechtſchaffene Menſch von der *göttlichen Güte* erwarten könnte; alle Güter, deren nur das menſchliche Weſen fähig

iſt der Gott des Menſchen, ja Gott ſchlechtweg, das abſolute Weſen. Gott iſt das ſich gegenſtändliche Weſen des Gemüths, das ſchrankenfreie, reine Gemüth — Gott iſt der in das Tempus finitum, in das gewiſſe ſelige Iſt verwandelte Optativ des menſchlichen Herzens, die rückſichtsloſe Allmacht des Gefühls, das ſich ſelbſt erhörende Gebet, das ſich ſelbſt vernehmende Gemüth, das Echo unſerer Schmerzenslaute. Aeußern muß ſich der Schmerz; unwillkührlich greift der Künſtler nach der Laute, um in ihren Tönen ſeinen eignen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt ſeinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenſtändlicht; er erleichtert die Laſt, die auf ſeinem Herzen ruht, indem er ſie der Luft mittheilt, ſeinen Schmerz zu einem allgemeinen Weſen macht. Aber die Natur erhört nicht die Klagen des Menſchen — ſie iſt gefühllos gegen ſeine Leiden. Der Menſch wendet ſich daher weg von der Natur, weg von den ſichtbaren Gegenſtänden überhaupt — er kehrt ſich nach Innen, um hier, verborgen und geborgen vor den gefühlloſen Mächten, Gehör für ſeine Leiden zu finden. Hier ſpricht er ſeine drückenden Geheimniſſe aus, hier macht er ſeinem gepreßten Herzen Luft. Dieſe freie Luft des Herzens, dieſes ausgeſprochne Geheimniß, dieſer entäußerte Seelenſchmerz iſt Gott. Gott iſt eine Thräne der Liebe, in tiefſter Verborgenheit vergoſſen über das menſchliche Elend. „Gott iſt ein unausſprechlicher Seufzer, im Grund der Seelen gelegen“ — dieſer Ausſpruch*) iſt der merkwürdigſte, tiefſte, wahrſte Ausſpruch der chriſtlichen Myſtik.

---

iſt, Dinge, die kein Auge ſah und kein Ohr vernahm und kein menſchlicher Verſtand begriff, kann der ſich verſprechen, der einen Gott glaubt; denn nothwendig haben Die unendliche Hoffnungen, welche glauben, daß ein Weſen von unendlicher Güte und Macht die Angelegenheiten der Menſchen beſorgt und daß unſre Seelen unſterblich ſind. Und ſchlechterdings Nichts kann dieſe Hoffnungen zu nichte oder auch nur wankend machen, wenn man nur nicht dem Laſter huldigt und ein gottloſes Leben führt.“ Cudworth. (Syst. Intellect. cap. 5. Sect. 5. §. 27.)

*) Sebaſtian Frank von Wörd in Zinkgrefs Apophthegmata deutſcher Nation.

Das tiefſte Weſen der Religion offenbart der einfachſte Act der Religion — *das Gebet* — ein Act, der unendlich mehr oder wenigſtens eben ſo viel ſagt, als das Dogma der Incarnation, obgleich die religiöſe Speculation daſſelbe als das größte Myſterium anſtiert. Aber freilich nicht das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Maſtgebet des Egoismus, ſondern das ſchmerzensreiche Gebet, das Gebet der troſtloſen Liebe, das Gebet, welches die den Menſchen zu Boden ſchmetternde Macht ſeines Herzens ausdrückt.

Im Gebet redet der Menſch Gott mit Du an; er erklärt alſo laut und vernehmlich Gott für ſein *anderes Ich*; er beichtet Gott, als dem ihm nächſten, innigſten Weſen ſeine *geheimſten Gedanken*, ſeine innigſten Wünſche, die er außerdem ſich ſcheut, laut werden zu laſſen. Aber er äußert dieſe Wünſche, in der *Zuverſicht*, in *der Gewißheit*, daß ſie erfüllt werden. Wie könnte er ſich an ein Weſen wenden, das kein Ohr für ſeine Klagen hätte? Was iſt alſo das Gebet, als der mit der *Zuverſicht in ſeine Erfüllung* geäußerte Wunſch des *Herzens?**) was anders das Weſen, das dieſe Wünſche erfüllt, als das ſich ſelbſt Gehör gebende, *ſich ſelbſt genehmigende*, ſich ohne Ein- und Widerrede *bejahende menſchliche Gemüth?* Der Menſch, der ſich nicht die Vorſtellung der Welt aus dem Kopf ſchlägt, die Vorſtellung, daß Alles hier nur vermittelt iſt, jede Wirkung ihre natürliche Urſache hat, jeder Wunſch nur erreicht wird, wenn er zum Zweck gemacht und

*) Es wäre ein ſchwachſinniger Einwand, zu ſagen, Gott erfülle nur *die* Wünſche, *die* Bitten, welche in ſeinem Namen oder im Intereſſe der Kirche Chriſti geſchehen, kurz nur die Wünſche, welche mit ſeinem Willen übereinſtimmen; denn der *Wille Gottes* iſt eben der *Wille des Menſchen*, oder vielmehr Gott hat die *Macht*, der Menſch den *Willen*: Gott *macht* den Menſchen ſelig, aber der Menſch *will* ſelig ſein. Ein einzelner, dieſer oder jener Wunſch kann allerdings nicht erhört werden; aber darauf kommt es nicht an, wenn nur die Gattung, die weſentliche Tendenz genehmigt iſt. Der Fromme, dem eine Bitte fehlſchlägt, tröſtet ſich daher damit, daß die Erfüllung derſelben ihm nicht heilſam geweſen wäre. S. z. B. Oratio de precatione, in *Declamat. Melanchthonis*. T. III.

die entſprechenden Mittel ergriffen werden, ein ſolcher Menſch betet nicht; er arbeitet nur; er verwandelt die erreichbaren Wünſche in Zwecke weltlicher Thätigkeit, die übrigen Wünſche, die er als ſubjective erkennt, unterdrückt er oder betrachtet ſie eben nur als ſubjective, fromme Wünſche. Kurz, er beſchränkt, bedingt ſein Weſen durch die Welt, als deren Mitglied er ſich denkt, ſeine Wünſche durch die Vorſtellung der Nothwendigkeit. Im Gebete dagegen ſchließt der Menſch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Nothwendigkeit von ſich aus; er macht ſeine Wünſche, ſeine Herzensangelegenheiten zu Gegenſtänden des unabhängigen, allvermögenden, des abſoluten Weſens, d. h. er bejaht ſie unbeſchränkt. Gott iſt das Jawort des menſchlichen Gemüths — das Gebet die unbedingte Zuverſicht des menſchlichen Gemüthes zur abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer, als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die allgebietende Nothwendigkeit, das Schickſal der Welt iſt. Das Gebet verändert den Naturlauf — es beſtimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Geſetzen der Natur im Widerſpruch ſteht. Das Gebet iſt das Verhalten des menſchlichen Herzens zu ſich ſelbſt, zu ſeinem eigenen Weſen — im Gebete vergißt der Menſch, daß eine Schranke ſeiner Wünſche exiſtirt, und iſt ſelig in dieſem Vergeſſen.

Das Gebet iſt die Selbſttheilung des Menſchen in zwei Weſen — ein Geſpräch des Menſchen mit ſich ſelbſt, mit ſeinem Herzen. Es gehört mit zur Wirkung des Gebets, daß es laut, deutlich, nachdrucksvoll ausgeſprochen wird. Unwillkührlich quillt das Gebet über die Lippen heraus — der Druck des Herzens zerſprengt das Schloß des Mundes. Aber das laute Gebet iſt nur das ſein Weſen offenbarende Gebet: das Gebet iſt weſentlich, wenn auch nicht äußerlich ausgeſprochene, Rede — das lateiniſche Wort oratio bedeutet beides — im Gebete ſpricht ſich der Menſch unverhohlen aus über das, was ihn drückt,

was ihm überhaupt nahe geht; er vergegenſtändlicht ſein Herz — daher die moraliſche Kraft des Gebets. Sammlung, ſagt man, iſt die Bedingung des Gebets. Aber ſie iſt mehr als Bedingung: das Gebet iſt ſelbſt Sammlung — Beſeitigung aller zerſtreuenden Vorſtellungen, aller ſtörenden Einflüſſe von Außen, Einkehr in ſich ſelbſt, um ſich nur zu ſeinem eignen Weſen zu verhalten. Nur ein zuverſichtliches, aufrichtiges, herzliches, inniges Gebet, ſagt man, hilft, aber dieſe Hülfe liegt im Gebete ſelbſt. Wie überall in der Religion das Subjective, Menſchliche, Untergeordnete in Wahrheit das Erſte, die prima causa, die Sache ſelbſt iſt — ſo ſind auch hier dieſe ſubjectiven Eigenſchaften das objective Weſen des Gebets ſelbſt. *)

Die oberflächlichſte Anſicht vom Gebet iſt, wenn man in ihm nur einen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles ſieht. Allerdings drückt es ein ſolches aus, aber die Abhängigkeit des Menſchen von ſeinem Herzen, von ſeinen Gefühlen. Wer ſich nur abhängig fühlt, der öffnet ſeinen Mund nicht zum Gebete; das Abhängigkeitsgefühl nimmt ihm die Luſt, den Muth dazu; denn Abhängigkeitsgefühl iſt Nothwendigkeitsgefühl. Das Gebet wurzelt vielmehr in dem unbedingten, um alle Nothwendigkeit unbekümmerten Vertrauen des Herzens, daß ſeine Angelegenheiten Gegenſtand des abſoluten Weſens ſind, daß das allmächtige unbeſchränkte Weſen der Vater der Menſchen, ein theilnehmendes, gefühlvolles, liebendes Weſen iſt, daß alſo die dem Menſchen theuerſten, heiligſten Empfindungen und Wünſche göttliche Wahrheiten ſind. Das Kind fühlt ſich aber nicht abhängig von dem

*) Aus ſubjectiven Gründen vermag auch mehr das gemeinſchaftliche als einzelne Gebet. Gemeinſamkeit erhöht die Gemüthskraft, ſteigert das Selbſtgefühl. Was man allein nicht vermag, vermag man mit Andern. Alleingefühl iſt Beſchränktheitsgefühl; Gemeingefühl Freiheitsgefühl. Darum drängen ſich die Menſchen, von Naturgewalten bedroht, zuſammen. „Es iſt unmöglich, wie Ambroſius ſagt, daß die Gebete Vieler nichts erlangen. ... Der Einzelheit wird abgeſchlagen, was der Liebe gewährt wird.“ P. Paul. Mezger. (Sacra Hist. de gentis hebr. ortu. Aug. V. 1700. p. 668—69.)

Vater *als Vater*; es hat vielmehr im Vater das Gefühl ſeiner Stärke, das Bewußtſein ſeines Werths, die Bürgſchaft ſeines Daſeins, die Gewißheit der Erfüllung ſeiner Wünſche; auf dem Vater ruht die Laſt der Sorge; das Kind dagegen lebt ſorglos und glücklich im Vertrauen auf den Vater, ſeinen lebendigen Schutzgeiſt, der nichts will, als des Kindes Wohl und Glück. Der Vater macht das Kind zum Zweck, ſich ſelbſt zum Mittel ſeiner Exiſtenz. Das Kind, welches ſeinen Vater um Etwas bittet, wendet ſich nicht an ihn als ein von ihm unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Weſen, als Herrn, als Perſon überhaupt, ſondern an ihn, *wie und wiefern er abhängig, beſtimmt iſt* von ſeinen *Vatergefühlen*, von der *Liebe* zu ſeinem Kinde. Die Bitte iſt nur ein Ausdruck von der *Gewalt*, die das Kind über den Vater ausübt — wenn man anders den Ausdruck Gewalt hier anwenden darf, da die Gewalt des Kindes nichts iſt, als *die Gewalt des Vaterherzens* ſelbſt. Die Sprache hat für Bitten und Befehlen dieſelbe Form — den Imperativ. **Die Bitte iſt der Imperativ der Liebe.** Und dieſer Imperativ hat unendlich mehr Macht, als der despotiſche. Die Liebe befiehlt nicht; die Liebe braucht ihre Wünſche nur leiſe anzudeuten, um ſchon der Erfüllung derſelben gewiß zu ſein; der Despot muß ſchon in den Ton eine Gewalt hineinlegen, um andere, gegen ihn an ſich gleichgültige Weſen zu Vollſtreckern ſeiner Wünſche zu machen. Der Imperativ der Liebe wirkt mit elektro-magnetiſcher Kraft, der despotiſche mit der mechaniſchen Kraft eines hölzernen Telegraphen. Der innigſte Ausdruck Gottes im Gebet iſt das Wort: *Vater* — der innigſte, weil ſich hier der Menſch zu dem abſoluten Weſen als dem ſeinigen verhält, das Wort Vater eben ſelbſt der Ausdruck der innigſten Einheit iſt, der Ausdruck, in dem unmittelbar die *Gewähr* meiner Wünſche, die *Bürgſchaft* meines Heils liegt. Die Allmacht, an die ſich der Menſch im Gebete wendet, iſt nichts als die *Allmacht der Güte*, die zum Heile des Menſchen auch das Unmögliche möglich macht — in Wahrheit nichts Andres als die **Allmacht des Herzens**, des

Gefühls, welches alle Verſtandesſchranken durchbricht, alle Grenzen der Natur überflügelt, welches will, daß nichts Andres ſei, als Gefühl, nichts ſei, was dem Herzen widerſpricht. Der Glaube an die Allmacht iſt der Glaube an die Nichtigkeit der Außenwelt, der Objectivität — der Glaube an die abſolute Wahrheit und Gültigkeit des Gemüths. Das Weſen der Allmacht drückt nichts aus, als das Weſen des Gemüths. Die Allmacht iſt die Macht, vor der kein Geſetz, keine Naturbeſtimmung, keine Grenze gilt und beſteht, aber dieſe Macht iſt eben das Gemüth, welches jede Nothwendigkeit, jedes Geſetz als Schranke empfindet und deßwegen aufhebt. Die Allmacht thut nichts weiter, als daß ſie den innerſten Willen des Gemüths vollſtreckt, verwirklicht. Im Gebete wendet ſich der Menſch an die Allmacht der Güte — das heißt alſo nichts Andres als: im Gebete betet der Menſch ſein eignes Herz an, ſchaut er das Weſen ſeines Gemüths als das höchſte, das göttliche Weſen an.

Vierzehntes Kapitel.

Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders.

Der Glaube an die Macht des Gebets — und nur da, wo dem Gebete eine Macht und zwar eine Macht über die Gegenſtände außer dem Menſchen zugeſchrieben wird, iſt noch das Gebet eine religiöſe Wahrheit — iſt eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder eins mit dem Weſen des Glaubens überhaupt. Nur der Glaube betet; nur das Gebet des Glaubens hat Kraft. Der Glaube iſt aber nichts Andres als die zuverſichtliche Gewißheit von der Realität, d. i. unbedingten Gültigkeit und Wahrheit des Subjectiven im Gegenſatz zu den Schranken, d. i.

Geſetzen der Natur und Vernunft. Das charakteriſtiſche Object des Glaubens iſt daher das Wunder — Glaube iſt Wunderglaube, Glaube und Wunder abſolut unzertrennlich. Was objectiv das Wunder, oder die Wundermacht, das iſt ſubjectiv der Glaube — das Wunder iſt das äußere Geſicht des Glaubens — der Glaube die innere Seele des Wunders — der Glaube das Wunder des Geiſtes, das Wunder des Gemüths, das ſich im äußern Wunder nur vergegenſtändlicht. Dem Glauben iſt nichts unmöglich — und dieſe Allmacht des Glaubens verwirklicht nur das Wunder. Das Wunder iſt nur ein ſinnliches Beiſpiel von dem, was der Glaube vermag. Unbegrenztheit des Gemüths, Ueberſchwänglichkeit des Gefühls, mit einem Worte: Supranaturalismus, Uebernatürlichkeit iſt daher das Weſen des Glaubens. Der Glaube bezieht ſich nur auf Dinge, welche, im Widerſpruch mit den Schranken, d. i. Geſetzen der Natur und Vernunft, die Allmacht des menſchlichen Gemüths, der menſchlichen Wünſche vergegenſtändlichen. Der Glaube entfeſſelt die Wünſche des Menſchen von den Banden der natürlichen Vernunft; er genehmigt, was Natur und Vernunft verſagen; er macht den Menſchen darum ſelig, denn er befriedigt ſeine ſubjectivſten Wünſche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben. Der Zweifel entſteht nur da, wo ich aus mir ſelbſt herausgehe, die Grenzen meiner Subjectivität überſchreite, wo ich auch dem Andern außer mir, dem von mir Unterſchiedenen Wahrheit und Stimmrecht einräume, wo ich mich als ein ſubjectives, d. i. beſchränktes Weſen weiß und nun durch das Andere außer mir meine Grenzen zu erweitern ſuche. Aber im Glauben iſt das Princip des Zweifels ſelbſt verſchwunden, denn dem Glauben gilt eben an und für ſich das Subjective für das Objective, das Abſolute ſelbſt. Der Glaube iſt nichts Andres als der Glaube an die Gottheit des Menſchen.

„Der Glaube iſt ein ſolcher Muth im Hertzen, da man ſich zu Gott alles Guts verſieht. Einen ſolchen Glauben, da das Hertz

alle Zuverſicht auf Gott allein ſetzet, fordert Gott im erſten Gebot, da er ſpricht: Ich bin der Herr Dein Gott. .... Das iſt ich will allein Dein Gott ſeyn, Du ſolt keinen andern Gott ſuchen; ich will Dir helfen aus aller Noth. ... Du ſolt auch nicht denken, daß ich Dir feind ſey und Dir nicht helffen wolle. Wo Du alſo denkeſt, ſo macheſt Du mich in Deinem Hertzen zu einem andern Gott, denn ich bin. Darum halts gewiß dafür, daß ich Dir wolle gnädig ſeyn." „Wie Du Dich kehreſt und wendeſt, alſo kehret und wendet ſich Gott. Denkeſt Du, er zürne mit Dir, ſo zürnet er. Denkeſt Du, er ſey Dir unbarmhertzig und wolle Dich in die Hölle ſtoßen, ſo iſt er alſo. Wie Du von Gott gläubeſt, alſo haſt Du ihn." „Gläubſt Du es, ſo haſt Du es; gläubſt Du es aber nicht, ſo haſt Du nichts davon." „Darum wie wir glauben, ſo geſchieht uns. Halten wir ihn für unſern Gott, ſo wird er freylich nicht unſer Teuffel ſeyn. Halten wir ihn aber nicht für unſern Gott, ſo wird er freylich auch nicht unſer Gott, ſondern muß ein verzehrend Feuer ſeyn." „Durch den Unglauben machen wir Gott zu einem Teuffel."*) Wenn ich alſo einen Gott glaube, ſo habe ich einen Gott, d. h. der Glaube an Gott iſt der Gott des Menſchen. Wenn Gott Das und ſo iſt, was ich und wie ich glaube, was iſt das Weſen Gottes anders, als das Weſen des Glaubens? Kannſt Du aber an einen Dir guten Gott glauben, wenn Du Dir ſelbſt nicht gut biſt, wenn Du am Menſchen verzweifelſt, wenn er Dir nichts iſt? Glaubſt Du, daß Gott für Dich iſt, ſo glaubſt Du, daß nichts gegen Dich iſt und ſein kann, nichts Dir widerſpricht. Glaubſt Du aber, daß nichts gegen Dich iſt und ſein kann, ſo glaubſt Du — was? — nichts Geringeres, als daß Du Gott biſt.**) Daß Gott ein andres Weſen iſt, das iſt nur

*) Luther. (T. XV. p. 282. T. XVI. p. 491—493.)

**) „Gott iſt allmächtig; der aber glaubt, der iſt ein Gott." Luther. (T. XIV. S. 320.) An einer andern Stelle nennt Luther geradezu den Glauben

Schein, nur Einbildung. Daß er Dein eignes Weſen, das ſprichſt Du damit aus, daß Gott ein Weſen für Dich iſt. Was iſt alſo der Glaube anders als die Selbſtgewißheit des Menſchen, die zweifelloſe Gewißheit, daß ſein eignes ſubjectives Weſen das objective, ja abſolute Weſen, das Weſen der Weſen iſt?

Der Glaube beſchränkt ſich nicht durch die Vorſtellung einer Welt, eines Weltganzen, einer Nothwendigkeit. Für den Glauben iſt nur Gott, d. h. die ſchrankenfreie Subjectivität. Wo der Glaube im Menſchen aufgeht, da geht die Welt unter, ja ſie iſt ſchon untergegangen. Der Glaube an den wirklichen Untergang und zwar an einem demnächſt bevorſtehenden, dem Gemüth gegenwärtigen Untergang dieſer den chriſtlichen Wünſchen widerſprechenden Welt iſt daher ein Phänomen von dem innerſten Weſen des chriſtlichen Glaubens, ein Glaube, der ſich gar nicht abtrennen läßt von dem übrigen Inhalt des chriſtlichen Glaubens, mit deſſen Aufgebung das wahre poſitive Chriſtenthum aufgegeben, verläugnet wird.*) Das Weſen des Glaubens, welches ſich durch alle

den „Schöpfer der Gottheit“; freilich ſetzt er, auf ſeinem Standpunkt nothwendig, ſogleich die Einſchränkung hinzu: „nicht daß er an dem göttlichen ewigen Weſen etwas ſchaffe, ſondern in uns ſchaffet er es.“ (T. XI. p. 161.)

*) Dieſer Glaube iſt der Bibel ſo weſentlich, daß ſie ohne ihn gar nicht begriffen werden kann. Die Stelle 2. Petri 3, 8. ſpricht nicht, wie dieß aus dem ganzen Kapitel hervorgeht, gegen einen nahen Untergang, denn wohl ſind 1000 Jahre wie ein Tag vor dem Herrn, aber auch ein Tag wie 1000 Jahre, und die Welt kann daher ſchon morgen nicht mehr ſein. Daß überhaupt in der Bibel ein ſehr nahes Weltende erwartet und prophezeiht, obgleich nicht Tag und Stunde beſtimmt wird, kann nur ein Lügner oder ein Blinder läugnen. S. hierüber auch Lützelberger's Schriften. Die religiöſen Chriſten glaubten daher auch faſt zu allen Zeiten an die Nähe des Weltuntergangs — Luther z. B. ſagt öfter, daß „der jüngſte Tag nicht weit iſt“ (z. B. T. XVI. p. 26.) — oder ſehnten ſich wenigſtens in ihrem Gemüthe nach dem Ende der Welt, wenn ſie gleich aus Klugheit es unbeſtimmt ließen, ob es nahe oder ferne ſei. S. z. B. Auguſtin (de fine saeculi ad Hesychium c. 13).

ſeine Gegenſtände bis ins Speciellſte hinein beſtätigen läßt, iſt, daß das iſt, was der Menſch wünſcht — er wünſcht unſterblich zu ſein, alſo iſt er unſterblich; er wünſcht, daß ein Weſen ſei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich iſt, alſo exiſtirt ein ſolches Weſen; er wünſcht, daß eine Welt ſei, welche den Wünſchen des Gemüths entſpricht, eine Welt der unbeſchränkten Subjectivität, d. i. der ungeſtörten Gemüthlichkeit, der ununterbrochnen Seligkeit; nun exiſtirt aber dennoch eine dieſer gemüthlichen Welt entgegengeſetzte Welt, alſo muß dieſe Welt vergehen — ſo nothwendig vergehen, als nothwendig ein Gott, das abſolute Weſen des menſchlichen Gemüths, beſteht. Glaube, Liebe, Hoffnung ſind die chriſtliche Dreieinigkeit. Die Hoffnung bezieht ſich auf die Erfüllung der Verheißungen — der Wünſche, die noch nicht erfüllt ſind, aber erfüllt werden; die Liebe auf das Weſen, welches dieſe Verheißungen giebt und erfüllt, der Glaube auf die Verheißungen, die Wünſche, welche bereits erfüllt, hiſtoriſche Thatſachen ſind.

Das Wunder iſt ein weſentlicher Gegenſtand des Chriſtenthums, weſentlicher Glaubensinhalt. Aber was iſt das Wunder? Ein verwirklichter ſupranaturaliſtiſcher Wunſch — ſonſt nichts. Der Apoſtel Paulus erläutert das Weſen des chriſtlichen Glaubens an dem Beiſpiel Abrahams. Abraham konnte auf natürlichem Wege nimmer auf Nachkommenſchaft hoffen. Jehovah verhieß ſie ihm gleichwohl aus beſonderer Gnade. Und Abraham glaubte, der Natur zum Trotz. Darum wurde ihm auch dieſer Glaube zur Gerechtigkeit, zum Verdienſt angerechnet; denn es gehört viele Einbildungskraft dazu, etwas im Widerſpruch mit Erfahrung, wenigſtens vernünftiger, geſetzmäßiger Erfahrung dennoch als gewiß anzunehmen. Aber was war der Gegenſtand dieſer göttlichen Verheißung? Nachkommenſchaft: der Gegenſtand eines menſchlichen Wunſches. Und woran glaubte Abraham, wenn er Jehovah glaubte? an ein Weſen, welches alles vermag, alle

menſchlichen Wünſche erfüllen kann. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“*)

Doch wozu verſteigen wir uns bis zu Abraham hinauf? Die ſchlagendſten Beweiſe haben wir ja viel näher. Das Wunder ſpeiſt Hungrige, heilt von Natur Blinde, Taube, Lahme, errettet aus Lebensgefahren, belebt ſelbſt Todte auf die Bitten ihrer Verwandten. Es befriedigt alſo menſchliche Wünſche — Wünſche, die aber zugleich, zwar nicht immer an ſich ſelbſt, wie der Wunſch, den Todten zu beleben, doch inſofern, als ſie die Wundermacht, wunderbare Hülfe anſprechen, überſchwängliche, ſupranaturaliſtiſche Wünſche ſind. Aber das Wunder unterſcheidet ſich dadurch von der natur- und vernunftgemäßen Befriedigungsweiſe menſchlicher Wünſche und Bedürfniſſe, daß es die Wünſche des Menſchen auf eine dem Weſen des Wunſches entſprechende, auf die wünſchenswertheſte Weiſe befriedigt. Der Wunſch bindet ſich an keine Schranke, kein Geſetz, keine Zeit; er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt ſein. Und ſiehe da! ſo ſchnell als der Wunſch, ſo ſchnell iſt das Wunder. Die Wunderkraft verwirklicht augenblicklich, mit einem Schlag, ohne alles Hinderniß die menſchlichen Wünſche. Daß Kranke geſund werden, das iſt kein Wunder, aber daß ſie unmittelbar auf einen bloßen Machtſpruch hin geſund werden, das iſt das Geheimniß des Wunders. Nicht alſo durch das Product oder Object, welches ſie hervorbringt — würde die Wundermacht etwas abſolut Neues, nie Geſehenes, nie Vorgeſtelltes, auch nicht einmal Erdenkbares verwirklichen, ſo wäre ſie als eine weſentlich andere und zugleich objective Thätigkeit factiſch erwieſen — ſondern allein durch den Modus, die Art und Weiſe unterſcheidet ſich die Wunderthätigkeit von der Thätigkeit der Natur und Vernunft. Allein die Thätigkeit, welche dem Weſen, dem Inhalt nach eine natürliche, ſinnliche, nur der Art oder Form nach eine übernatürliche,

*) 1. Moſe 18, 14.

überſinnliche iſt, dieſe Thätigkeit iſt nur die Phantaſie oder Einbildungskraft. Die *Macht des Wunders* iſt daher nichts Andres als die *Macht der Einbildungskraft*.

Die Wunderthätigkeit iſt eine Zweckthätigkeit. Die Sehnſucht nach dem verlornen Lazarus, der Wunſch ſeiner Verwandten, ihn wieder zu beſitzen, war der Beweggrund der wunderbaren Erweckung — die That ſelbſt, die Befriedigung dieſes Wunſches, der Zweck. Allerdings geſchah das Wunder „*zur Ehre Gottes*, daß der Sohn Gottes dadurch geehret werde", aber die Schweſtern des Lazarus, die nach dem Herrn ſchicken mit den Worten: „ſiehe, den Du lieb haſt, der liegt krank" und die *Thränen*, die Jeſus vergoß, vindiciren dem Wunder einen menſchlichen Urſprung und Zweck. Der Sinn iſt: *der Macht*, die ſelbſt Todte erwecken kann, iſt kein menſchlicher Wunſch unerfüllbar.*) Und die Ehre des Sohnes beſteht eben darin, daß er erkannt und verehrt wird als das Weſen, welches kann, was der Menſch nicht kann, aber wünſcht zu können. Die Zweckthätigkeit beſchreibt bekanntlich einen Kreis: ſie läuft im Ende auf ihren Anfang zurück. Aber die Wunderthätigkeit unterſcheidet ſich dadurch von der gemeinen Verwirklichung des Zwecks, daß ſie einen Zweck *ohne Mittel* verwirklicht, daß ſie eine *unmittelbare Einheit des Wunſches und der Erfüllung* bewirkt, daß ſie folglich einen *Kreis* beſchreibt, aber *nicht*

*) „Der ganzen Welt iſt's unmöglich, einen Todten aufzuwecken, aber dem Herrn Chriſto iſt's nicht allein nicht unmöglich, ſondern es iſt ihm *auch keine Mühe noch Arbeit*. … Solches hat Chriſtus gethan *zum Zeugniß und Zeichen*, daß er aus dem *Tode erretten könne und wolle*. Er thut's nicht allezeit und an jedermann. … Es iſt *gnug*, daß er's etliche Mal gethan hat, das andere ſparet er bis auf den jüngſten Tag." *Luther*. (T. XVI. p. 518.) Die poſitive, weſentliche Bedeutung des Wunders iſt daher die, daß das göttliche Weſen kein andres als das menſchliche iſt. Die Wunder beſtätigen, beglaubigen die Lehre. Welche Lehre? Die eben, daß Gott ein Heiland der Menſchen, ein Retter aus aller Noth, d. h. ein den Bedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen entſprechendes, alſo menſchliches Weſen iſt. Was der Gottmenſch mit Worten ausſpricht, das demonſtrirt mit Thaten das Wunder ad oculos.

in krummer, ſondern in gerader, folglich der kürzeſten Linie. Ein Kreis in gerader Linie iſt das mathematiſche Sinn- und Ebenbild des Wunders. So lächerlich es daher wäre, einen Kreis in gerader Linie conſtruiren zu wollen, ſo lächerlich iſt es, das Wunder philoſophiſch begründen zu wollen. Das Wunder iſt für die Vernunſt ſinnlos, undenkbar, ſo undenkbar, als ein hölzernes Eiſen, ein Kreis ohne Peripherie. Ehe man die Möglichkeit beſpricht, ob ein Wunder geſchehen kann, zeige man die Möglichkeit, ob das Wunder, d. h. das Undenkbare denkbar iſt.

Was dem Menſchen die Einbildung der Denkbarkeit des Wunders beibringt, iſt, daß das Wunder als eine ſinnliche Begebenheit vorgeſtellt wird und der Menſch daher ſeine Vernunſt durch, zwiſchen den Widerſpruch ſich einſchiebende, ſinnliche Vorſtellungen täuſcht. Das Wunder der Verwandlung des Waſſers in Wein z. B. ſagt in Wahrheit nichts Andres, als: Waſſer iſt Wein, nichts Andres, als die Einheit zweier ſich abſolut widerſprechender Prädicate oder Subjecte; denn in der Hand des Wunderthäters iſt kein Unterſchied zwiſchen beiden Subſtanzen; die Verwandlung iſt nur die ſinnliche Erſcheinung von dieſer Einheit des ſich Widerſprechenden. Aber die Verwandlung verhüllt den Widerſpruch, weil die natürliche Vorſtellung der Veränderung ſich dazwiſchen einſchiebt. Allein es iſt ja keine allmählige, keine natürliche, ſo zu ſagen organiſche, ſondern eine abſolute, ſtoffloſe Verwandlung — eine reine Schöpfung aus Nichts. In dem geheimniß- und verhängnißvollen Wunderact, in dem Act, der das Wunder zum Wunder macht, iſt urplötzlich, ununterſcheidbar Waſſer Wein — was eben ſo viel ſagen will, als: Eiſen iſt Holz, oder ein hölzernes Eiſen.

Der Wunderact — und das Wunder iſt nur ein flüchtiger Act — iſt daher kein denkbarer, denn er hebt das Princip der Denkbarkeit auf, — aber eben ſo wenig ein Gegenſtand des Sinnes, ein Gegenſtand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Waſſer iſt wohl Gegenſtand

des Sinnes, auch Wein; ich ſehe jetzt wohl Waſſer, hernach Wein; aber *das Wunder* ſelbſt, das was dieſes Waſſer urplötzlich zum Wein macht, dieß iſt, weil kein Naturproceß, kein Gegenſtand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Das Wunder iſt ein *Ding der Einbildung* — eben deßwegen auch ſo *gemüthlich*, denn die Phantaſie iſt die dem Gemüthe entſprechende Thätigkeit, weil ſie alle Schranken, alle Geſetze, welche dem Gemüthe wehe thun, beſeitigt, und ſo dem Menſchen die unmittelbare, ſchlechthin unbeſchränkte Befriedigung ſeiner ſubjectivſten Wünſche vergegenſtändlicht.*) Gemüthlichkeit iſt die weſentliche Eigenſchaft des Wunders. Wohl macht auch das Wunder einen erhabnen, erſchütternden Eindruck, inſofern als es eine Macht ausdrückt, vor der nichts beſteht — die Macht der Phantaſie. Aber dieſer Eindruck liegt nur in dem vorübergehenden Act des Thuns — der bleibende, weſenhafte Eindruck iſt der gemüthliche. In dem Augenblick, wo der geliebte Todte aufgeweckt wird, erſchrecken wohl die umſtehenden Verwandten und Freunde über die außerordentliche, allmächtige Kraft, die Todte in Lebende verwandelt; aber in demſelben ungetheilten Augenblicke — denn die Wirkungen der Wundermacht ſind höchſt ſchnell — wo er auferſteht, wo das Wunder vollbracht iſt, da fallen auch ſchon die Verwandten dem Wiedererſtandnen in die Arme und führen ihn unter Freudenthränen nach Hauſe, um hier ein gemüthliches Feſt zu feiern. *Aus dem Gemüthe entſpringt das Wunder, auf das Gemüth geht es wieder zurück.* Selbſt in der Darſtellung verläugnet es nicht ſeinen Urſprung. Die angemeſſene Darſtellung iſt allein die gemüthliche. Wer ſollte in der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, dem größten Wunder, den gemüthlichen, behaglichen Legendenton

*) Freilich iſt dieſe Befriedigung — eine Bemerkung, die ſich übrigens von ſelbſt verſteht — inſofern beſchränkt, als ſie an die Religion, den Glauben an Gott gebunden iſt. Aber dieſe Beſchränkung iſt in Wahrheit *keine* Beſchränkung, denn Gott ſelbſt iſt das unbeſchränkte, das abſolut befriedigte, in ſich geſättigte Weſen des menſchlichen Gemüthes.

verkennen? *) Gemüthlich iſt aber eben das Wunder, weil es, wie geſagt, ohne Arbeit, ohne Anſtrengung die Wünſche des Menſchen befriedigt. Arbeit iſt gemüthlos, ungläubig, rationaliſtiſch; denn der Menſch macht hier ſein Daſein abhängig von der Zweckthätigkeit, die ſelbſt wieder lediglich durch die Anſchauung der *gegenſtändlichen Welt* vermittelt iſt. Aber das Gemüth kümmert ſich nichts um die gegenſtändliche Welt; es geht nicht außer und über ſich hinaus; es iſt ſelig in ſich. Das Element der Bildung, das nordiſche Princip der Selbſtentäußerung geht dem Gemüthe ab. Der claſſiſche Geiſt, der Geiſt der Bildung iſt der ſich ſelbſt durch Geſetze beſchränkende, durch die *Anſchauung der Welt*, durch die *Nothwendigkeit*, die *Wahrheit der Natur der Dinge* Gefühl und Phantaſie beſtimmende, der *gegenſtändliche* Geiſt. An die Stelle dieſes Geiſtes trat mit dem Chriſtenthum die unbeſchränkte, maßloſe, überſchwängliche, ſupranaturaliſtiſche Subjectivität — ein in ſeinem innerſten Weſen dem Princip der Wiſſenſchaft, der Bildung entgegengeſetztes Princip. **) Mit dem Chriſtenthum verlor der Menſch den Sinn, die Fähigkeit, ſich in die Natur, das Univerſum hineinzudenken. So lange das *wahre*, *ungeheuchelte*, *unverfälſchte*, *rückſichtsloſe* Chriſtenthum exiſtirte, ſo lange das Chriſtenthum eine *lebendige*, *praktiſche Wahrheit* war, ſo lange geſchahen *wirkliche* Wunder, und ſie geſchahen nothwendig, denn der Glaube an todte, hiſtoriſche, vergangne Wunder iſt ſelbſt ein todter

---

*) Die Legenden des Katholicismus — natürlich nur die beſſern, wahrhaft gemüthlichen — ſind gleichſam nur das Echo von dem Grundton, der ſchon in dieſer neuteſtamentlichen Erzählung herrſcht. — Das Wunder könnte man füglich auch definiren als den *religiöſen Humor*. Beſonders hat der Katholicismus das Wunder von dieſer ſeiner humoriſtiſchen Seite ausgebildet.

**) Höchſt charakteriſtiſch für das Chriſtenthum — ein populärer Beweis des Geſagten — iſt es, daß nur die Sprache der Bibel, nicht die eines Sophokles oder Plato, alſo nur die *unbeſtimmte geſetzloſe* Sprache des Gemüths, nicht die Sprache der *Kunſt* und *Philoſophie* für die Sprache, die Offenbarung des göttlichen Geiſtes im Chriſtenthum galt und heute noch gilt.

Glaube, der erſte Anſatz zum Unglauben, oder vielmehr die erſte und eben deßwegen ſchüchterne, unwahre, unfreie Weiſe, wie der Unglaube an das Wunder ſich Luſt macht. Aber wo Wunder geſchehen, da verfließen alle beſtimmten Geſtalten in den Nebel der Phantaſie und des Gemüths; da iſt die Welt, die Wirklichkeit keine Wahrheit, da gilt für das wahre, wirkliche Weſen allein das wunderthätige, gemüthliche, d. i. ſubjective Weſen.

Für den bloßen Gemüthsmenſchen iſt unmittelbar, ohne daß er es will und weiß, die Einbildungskraft die höchſte Thätigkeit, die ihn beherrſchende; als die höchſte, die Thätigkeit Gottes, die ſchöpferiſche Thätigkeit. Sein Gemüth iſt ihm eine unmittelbare Wahrheit und Autorität; ſo wahr ihm das Gemüth iſt — und es iſt ihm das Wahrſte, Weſenhafteſte; er kann nicht von ſeinem Gemüthe abſtrahiren, nicht darüber hinaus — ſo wahr iſt ihm die Einbildung. Die Phantaſie oder Einbildungskraft (die hier nicht unterſchieden werden, obwohl an ſich verſchieden) iſt ihm nicht ſo, wie uns Verſtandesmenſchen, die wir ſie als die ſubjective von der objectiven Anſchauung unterſcheiden, Gegenſtand; ſie iſt unmittelbar mit ihm ſelbſt, mit ſeinem Gemüthe eins, und als eins mit ſeinem Weſen, ſeine weſentliche, gegenſtändliche, nothwendige Anſchauung ſelbſt. Für uns iſt wohl die Phantaſie eine willkührliche Thätigkeit, aber wo der Menſch das Princip der Bildung, der Weltanſchauung nicht in ſich aufgenommen, wo er nur in ſeinem Gemüthe lebt und webt, da iſt die Phantaſie eine unmittelbare, unwillkührliche Thätigkeit.

Die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie gilt Vielen heutigen Tags freilich für oberflächlich. Aber man denke ſich hinein in die Zeiten, wo noch lebendige, gegenwärtige Wunder geglaubt wurden, wo die Wahrheit und Exiſtenz der Dinge außer uns noch kein geheiligter Glaubensartikel war, wo die Menſchen ſo abgezogen von der Weltanſchauung lebten, daß ſie tagtäglich dem Untergang der Welt entgegen ſahen, wo ſie nur lebten in der wonnetrunknen Ausſicht und

Hoffnung des Himmels, alſo in der Einbildung — denn mag der Himmel ſein, was er will, für ſie wenigſtens exiſtirte er, ſo lange ſie auf Erden waren, nur in der Einbildungskraft — wo dieſe Einbildung keine Einbildung, ſondern Wahrheit, ja die ewige, allein beſtehende Wahrheit, nicht ein thatloſes, müßiges Troſtmittel nur, ſondern ein praktiſches, die Handlungen beſtimmendes Moralprincip war, welchem die Menſchen mit Freuden das wirkliche Leben, die wirkliche Welt mit allen ihren Herrlichkeiten zum Opfer brachten — man denke ſich da hinein und man muß in der That ſelbſt ſehr oberflächlich ſein, wenn man die pſychologiſche Erklärung für oberflächlich erklärt. Kein ſtichhaltiger Einwand iſt es, daß dieſe Wunder im Angeſichte ganzer Verſammlungen geſchehen ſind oder geſchehen ſein ſollen: Keiner war bei ſich, Alle erfüllt von überſchwänglichen, ſupranaturaliſtiſchen Vorſtellungen, Empfindungen; Alle beſeelte derſelbe Glaube, dieſelbe Hoffnung, dieſelbe Phantaſie. Wem ſollte es aber unbekannt ſein, daß es auch gemeinſchaftliche oder gleichartige Träume, gemeinſchaftliche oder gleichartige Viſionen giebt, zumal bei gemüthlichen, in und auf ſich beſchränkten, enge zuſammenhaltenden Individuen? Doch dem ſei wie es wolle. Iſt die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie oberflächlich, ſo fällt die Schuld der Oberflächlichkeit nicht auf den Erklärer, ſondern auf den Gegenſtand ſelbſt — auf das Wunder; denn das Wunder drückt, bei Lichte beſehen, eben gar nichts weiter aus, als die Zaubermacht der Phantaſie, die ohne Widerſpruch alle Wünſche des Herzens erfüllt. *)

*) Manchen Wundern mag wirklich urſprünglich eine phyſikaliſche oder phyſiologiſche Erſcheinung zu Grunde gelegen haben. Aber hier handelt es ſich nur von der religiöſen Bedeutung und Geneſis des Wunders.

Fünfzehntes Kapitel.

Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Die Qualität der Gemüthlichkeit gilt nicht nur von den praktiſchen Wundern, wo ſie von ſelbſt in die Augen ſpringt, da ſie unmittelbar das Wohl, den Wunſch des menſchlichen Individuums betreffen; ſie gilt auch von den theoretiſchen oder eigentlich dogmatiſchen Wundern. So von dem Wunder der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Der Menſch hat, wenigſtens im Zuſtande des Wohlſeins, den Wunſch, nicht zu ſterben. Dieſer Wunſch iſt urſprünglich eins mit dem Selbſterhaltungstriebe. Was lebt, will ſich behaupten, will leben, folglich nicht ſterben. Dieſer erſt negative Wunſch wird in der ſpätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke des Lebens, beſonders des bürgerlichen und politiſchen Lebens, zu einem poſitiven Wunſche, zum Wunſche eines Lebens und zwar beſſern Lebens nach dem Tode. Aber in dieſem Wunſche liegt zugleich der Wunſch der Gewißheit dieſer Hoffnung. Die Vernunft kann dieſe Hoffnung nicht erfüllen. Man hat daher geſagt: alle Beweiſe für die Unſterblichkeit ſind ungenügend, oder ſelbſt, daß ſie die Vernunft gar nicht aus ſich erkennen, viel weniger beweiſen könne. Und mit Recht: die Vernunft giebt nur *allgemeine*, abſtracte Beweiſe; die *Gewißheit* meiner *perſönlichen* Fortdauer kann ſie mir nicht geben, und dieſe Gewißheit verlangt man eben. Aber zu ſolcher Gewißheit gehört eine unmittelbare, ſinnliche Verſicherung, eine thatſächliche Beſtätigung. Dieſe kann mir nur dadurch gegeben werden, daß ein Todter, von deſſen Tode wir vorher verſichert waren, wieder aus dem Grabe auferſteht, und zwar ein Todter, der kein gleichgültiger, ſondern vielmehr das Vorbild der Andern iſt, ſo daß auch ſeine Auferſtehung das Vorbild, die Garantie der Auferſtehung der Andern iſt. Die Auferſtehung Chriſti iſt daher das *befriedigte Verlangen* des Menſchen nach *unmittelbarer Gewißheit* von ſeiner

perſönlichen Fortdauer nach dem Tode — die perſönliche Unſterblichkeit als eine ſinnliche, unbezweifelbare Thatſache.

Die Frage von der Unſterblichkeit war bei den heidniſchen Philoſophen eine Frage, bei welcher das Intereſſe der Perſönlichkeit nur Nebenſache war. Es handelte ſich hier hauptſächlich nur um die Natur der Seele, des Geiſtes, des Lebensgrundes. Im Gedanken von der Unſterblichkeit des Lebensgrundes liegt keineswegs unmittelbar der Gedanke, geſchweige die Gewißheit der perſönlichen Unſterblichkeit. Darum drücken ſich die Alten ſo unbeſtimmt, ſo widerſprechend, ſo zweifelhaft über dieſen Gegenſtand aus. Die Chriſten dagegen in der zweifelloſen Gewißheit, daß ihre perſönlichen, gemüthlichen Wünſche erfüllt werden, d. h. in der Gewißheit von dem göttlichen Weſen ihres Gemüths, von der Wahrheit und Heiligkeit ihrer Gefühle, machten, was bei den Alten die Bedeutung eines theoretiſchen Problems hatte, zu einer unmittelbaren Thatſache, eine theoretiſche, eine an ſich freie Frage zu einer bindenden Gewiſſensſache, deren Läugnung dem Majeſtätsverbrechen des Atheismus gleich kam. Wer die Auferſtehung läugnet, läugnet die Auferſtehung Chriſti, wer Chriſti Auferſtehung läugnet, läugnet Chriſtus, wer aber Chriſtus läugnet, läugnet Gott. So machte das „geiſtige" Chriſtenthum eine geiſtige Sache zu einer geiſtloſen Sache! Den Chriſten war die Unſterblichkeit der Vernunft, des Geiſtes viel zu „abſtract" und „negativ"; ihnen lag nur die perſönliche, gemüthliche Unſterblichkeit am Herzen; aber die Bürgſchaft dieſer liegt nur in der fleiſchlichen Auferſtehung. Die Auferſtehung des Fleiſches iſt der höchſte Triumph des Chriſtenthums über die erhabene, aber allerdings abſtracte, Geiſtigkeit und Objectivität der Alten. Darum wollte auch die Auferſtehung den Heiden durchaus nicht in den Kopf.

Aber wie die Auferſtehung, das Ende der heiligen Geſchichte — eine Geſchichte, die aber nicht die Bedeutung einer Hiſtorie, ſondern der Wahrheit ſelber hat — ein erfüllter Wunſch, ſo iſt es auch der Anfang

derſelben, die übernatürliche Geburt, obgleich dieſe ſich nicht auf ein unmittelbar perſönliches Intereſſe, ſondern mehr nur auf ein abſonderliches, ſubjectives Gefühl bezieht.

Je mehr ſich der Menſch der Natur entfremdet, je ſubjectiver, d. i. über- oder widernatürlicher ſeine Anſchauung wird, deſto größere Scheu bekommt er vor der Natur oder wenigſtens vor den natürlichen Dingen und Proceſſen, die ſeiner Phantaſie mißfallen, ihn widerlich afficiren.*) Der freie, objective Menſch findet allerdings auch Ekelhaftes und Widerliches in der Natur, aber er begreift es als eine natürliche, unvermeidliche Folge und überwindet in dieſer Einſicht ſeine Gefühle als nur ſubjective, unwahre Gefühle. Der ſubjective, nur im Gemüthe und in der Phantaſie lebende Menſch dagegen fixirt, beanſtandet dieſe Dinge mit einem ganz beſondern Widerwillen. Er hat das Auge jenes unglücklichen Findlings, welcher auch an der ſchönſten Blume nur die kleinen „ſchwarzen Käferchen", die auf ihr herumliefen, bemerkte und durch dieſe Wahrnehmung den Genuß an der Anſchauung der Blume ſich verbitterte. Der ſubjective Menſch macht aber ſeine Gefühle zum Maßſtab deſſen, was *ſein ſoll*. Was ihm nicht gefällt, was ſein über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt, das ſoll *nicht ſein*. Kann auch das, was ihm wohlgefällt, nicht ſein ohne das, was ihm mißfällt —

*) „Wo Adam in die Sünde nicht gefallen wäre, ſo würde man von der Wölfe, Löwen, Bären u. ſ. w. Grauſamkeit nichts wiſſen und wäre ganz und gar nichts in der ganzen Creatur dem *Menſchen verdrießlich* oder *ſchädlich* geweſen ..... ſo wären keine Dörner, noch Diſteln, noch Krankheiten ...... die Stirne wäre ihm nicht verrunzelt worden, ſo wäre kein Fuß, noch Hand, noch ein ander Glied des Leibes ſchwach, matt oder ſiech worden." „Nun aber nach dem Falle wiſſen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unſerm Fleiſche ſtecket, welches nicht alleine grimmig und brünſtig gelüſtet und begehret, ſondern auch ekelt, wenn es überkommen hat, darnach es gelüſtet hat." „Aber dieß iſt der Erbſünde Schuld, davon die *ganze Creatur beſchmutzet* worden iſt, alſo, daß ich es dafür halte, es ſey für dem Falle die *Sonne viel heller*, das *Waſſer viel lauterer* und *reiner* und das Land von allen Gewächſen viel reicher und völler geweſen." *Luther*. (Th. I. S. 322—23. 329. 337.)

der ſubjective Menſch richtet ſich nicht nach den langweiligen Geſetzen der Logik und Phyſik, ſondern nach der Willkühr der Phantaſie — er läßt daher das Mißfällige an einer Sache weg, das Wohlgefällige aber hält er feſt. So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mutter, die keine Beſchwerden leidet, die Mutter, die ſchon das Kindlein auf den Armen trägt.

An und für ſich iſt die Jungfrauſchaft im innerſten Weſen ſeines Geiſtes, ſeines Glaubens ſein höchſter Moralbegriff, das Füllhorn ſeiner ſupranaturaliſtiſchen Gefühle und Vorſtellungen, ſein perſonificirtes Ehr- und Schamgefühl vor der gemeinen Natur.*) Aber zugleich regt ſich doch auch ein natürliches Gefühl in ſeiner Bruſt, das barmherzige Gefühl der Mutterliebe. Was iſt nun in dieſer Herzensnoth, in dieſem Zwieſpalt zwiſchen einem natürlichen und über- oder widernatürlichen Gefühl zu thun? Der Supranaturaliſt muß Beides verbinden, in einem und demſelben Weſen zwei ſich gegenſeitig ausſchließende Eigenſchaften zuſammenfaſſen. O welche Fülle gemüthlicher, holdſeliger, überſinnlich ſinnlicher Gefühle liegt in dieſer Verknüpfung!

Hier haben wir den Schlüſſel zu dem Widerſpruch im Katholicismus, daß zugleich die Ehe, zugleich die Eheloſigkeit heilig iſt. Der dogmatiſche Widerſpruch der jungfräulichen Mutter oder mütterlichen Jungfrau iſt hier nur als ein praktiſcher Widerſpruch ver-

---

*) Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnultis rubori sit etiam pudica conjunctio. M. Felicis Oct. c. 31. Der Pater Gil war ſo außerordentlich keuſch, daß er kein Weib von Geſicht kannte, ja er fürchtete ſich ſogar, nur ſich ſelbſt anzufaſſen. Der Pater Coton hatte einen ſo feinen Geruch in dieſem Punkte, daß er bei Annäherung von unkeuſchen Perſonen einen unerträglichen Geſtank wahrnahm. Bayle. (Dict. Art. Mariana Rem. C.) Aber das oberſte, das göttliche Princip dieſer hyperphyſiſchen Delicateſſe iſt die Jungfrau Maria; daher ſie bei den Katholiken heißt: Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria.

wirklich. Aber gleichwohl iſt dieſe wunderbare, der Natur und Vernunft widerſprechende, dem Gemüthe und der Phantaſie aber im höchſten Grade entſprechende Verknüpfung der Jungferſchaft und Mutterſchaft kein Product des Katholicismus; ſie liegt ſelbſt ſchon in der zweideutigen Rolle, welche die Ehe in der Bibel, namentlich im Sinne des Apoſtels Paulus ſpielt. Die Lehre von der übernatürlichen Zeugung und Empfängniß Chriſti iſt eine weſentliche Lehre des Chriſtenthums, eine Lehre, die ſein inneres dogmatiſches Weſen ausſpricht, die auf demſelben Fundament, wie alle übrigen Wunder und Glaubensartikel beruht. So gut die Chriſten an dem Tode, den der Philoſoph, der Naturforſcher, der freie, unbefangne Menſch überhaupt für eine natürliche Nothwendigkeit erkennt, überhaupt an den Grenzen der Natur, welche dem Gemüthe Schranken, der Vernunft aber vernünftige Geſetze ſind, Anſtoß nahmen und ſie daher durch die Macht der Wunderthätigkeit beſeitigten, ſo gut mußten ſie auch an dem Naturproceß der Zeugung Anſtoß nehmen und ihn durch die Wundermacht aufheben. Und wie die Auferſtehung, ſo kommt auch die übernatürliche Geburt Allen, nämlich Gläubigen, zu Gute; denn die Empfängniß der Maria, als unbefleckt durch das männliche Sperma, welches das eigentliche Contagium der Erbſünde iſt, war ja der erſte Reinigungsact der ſünden=, d. i. naturbeſchmutzten Menſchheit. Nur weil der Gottmenſch nicht angeſteckt war von der Erbſünde, konnte Er, der Reine, die Menſchheit reinigen in den Augen Gottes, welchen der natürliche Zeugungsproceß ein Gräuel, weil er ſelbſt nichts Andres als das übernatürliche Gemüth iſt.

Selbſt die trocknen, ſo willkührlich kritiſchen proteſtantiſchen Orthodoxen betrachteten noch die Empfängniß der gottgebärenden Jungfrau als ein großes, verehrungs= und anſtaunungswürdiges, heiliges, übervernünftiges Glaubensmyſterium.*) Aber bei den Proteſtanten,

*) S. z. B. J. D. Winckler Philolog. Lactant. s. Brunsvigae. 1754. p. 247—254.

welche den Chriſten nur auf den Glauben reducirten und beſchränkten, im Leben aber Menſch ſein ließen, hatte auch dieſes Myſterium nur dogmatiſche, nicht mehr praktiſche Bedeutung. Sie ließen ſich durch dieſes Myſterium in ihrer Heirathsluſt nicht irre machen. Dagegen bei den Katholiken, überhaupt den alten unbedingten, unkritiſchen Chriſten war, was ein Myſterium des Glaubens, auch ein Myſterium des Lebens, der Moral. Die katholiſche Moral iſt chriſtlich, myſtiſch, die proteſtantiſche Moral war ſchon von Anfang an rationaliſtiſch. Die proteſtantiſche Moral iſt und war eine fleiſchliche Vermiſchung des Chriſten mit dem Menſchen — dem natürlichen, politiſchen, bürgerlichen, ſocialen Menſchen oder wie ihr ihn ſonſt im Unterſchiede vom chriſtlichen nennen wollt — die katholiſche Moral bewahrte auf ihrem Herzen das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit. Die katholiſche Moral war die Mater dolorosa, die proteſtantiſche eine wohlbeleibte, kindergeſegnete Hausfrau. Der Proteſtantismus iſt von Grund aus der Widerſpruch zwiſchen Glauben und Leben — darum aber die Quelle oder doch Bedingung der Freiheit geworden. Eben deßwegen weil das Myſterium der Gottgebärenden Jungfrau bei den Proteſtanten nur noch in der Theorie oder Dogmatik, aber nicht mehr im Leben galt, ſagten ſie, daß man ſich nicht vorſichtig, nicht zurückhaltend genug darüber ausdrücken könne, daß man es durchaus nicht zu einem Gegenſtand der Speculation machen dürfe. Was man praktiſch verneint, hat keinen wahren Grund und Beſtand mehr im Menſchen, iſt nur noch ein Geſpenſt der Vorſtellung. Deßhalb verbirgt, entzieht man es dem Verſtande. Geſpenſter vertragen nicht das Tageslicht.

Selbſt auch die ſpätere, übrigens ſchon in einem Briefe an den heiligen Bernhard, der ſie aber verwirft, ausgeſprochene, Glaubensvorſtellung, daß auch die Maria unbefleckt ohne Erbſünde empfangen worden ſei, iſt keineswegs eine „ſonderbare Schulmeinung", wie ſie ein moderner Hiſtoriker nennt. Sie ergab ſich vielmehr aus einer

natürlichen Folgerung und einer frommen, dankbaren Geſinnung gegen die Mutter Gottes. Was ein Wunder, was Gott gebiert, muß ſelbſt wunderbaren, göttlichen Urſprungs und Weſens ſein. Wie hätte Maria die Ehre haben können, vom heiligen Geiſte beſchattet zu werden, wenn ſie nicht vorher ſchon vom Hauſe aus wäre purificirt worden? Konnte der heil. Geiſt in einem von der Erbſünde beſudelten Leibe Wohnung nehmen? Wenn Ihr das Princip des Chriſtenthums, die heil- und wundervolle Geburt des Heilands nicht ſonderbar findet — o! ſo findet doch auch die naiven, einfältigen, gutmüthigen Folgerungen des Katholicismus nicht ſonderbar.

Sechzehntes Kapitel.

Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes.

Die Grunddogmen des Chriſtenthums ſind erfüllte Herzenswünſche — das Weſen des Chriſtenthums iſt das Weſen des Gemüths. Es iſt gemüthlicher, zu leiden, als zu handeln, gemüthlicher, durch einen Andern erlöſt und befreit zu werden, als ſich ſelbſt zu befreien, gemüthlicher, von einer Perſon, als von der Kraft der Selbſtthätigkeit ſein Heil abhängig zu machen, gemüthlicher, zu lieben, als zu ſtreben, gemüthlicher, ſich von Gott geliebt zu wiſſen, als ſich ſelbſt zu lieben mit der einfachen, natürlichen Selbſtliebe, die allen Weſen eingeboren, gemüthlicher, ſich in den liebeſtrahlenden Augen eines andern perſönlichen Weſens zu beſpiegeln, als in den Hohlſpiegel des eignen Selbſts oder in die kalte Tiefe des ſtillen Oceans der Natur zu ſchauen, gemüthlicher überhaupt, ſich *von ſeinem eignen Gemüthe als von einem andern, aber doch im Grunde demſelbigen Weſen* beſtimmen zu laſſen, als ſich ſelbſt durch die Vernunft zu beſtimmen. Das Gemüth iſt

überhaupt der Casus obliquus des Ich, das Ich *im Accuſativ*. Das Fichte'ſche Ich iſt gemüthlos, weil der Accuſativ dem Nominativ gleich iſt, weil es ein Indeclinabile. Aber das Gemüth iſt das *von ſich ſelbſt beſtimmte* und zwar das *von ſich, als wie von einem andern Weſen beſtimmte* Ich — das *leidende* Ich. Das Gemüth verwandelt das Activ im Menſchen in ein Paſſiv und das Paſſiv in ein Activ: das Denkende iſt dem Gemüthe das Gedachte, das Gedachte das Denkende. Das Gemüth iſt träumeriſcher Natur; darum weiß es auch nichts Seligeres, nichts Tieferes, als den Traum. Aber was iſt der Traum? Die Umkehrung des wachen Bewußtſeins. Im Traume iſt das Handelnde das Leidende, das Leidende das Handelnde; im Traume nehme ich meine Selbſtbeſtimmungen als Beſtimmungen von Außen, die Gemüthsbewegungen als Ereigniſſe, meine Vorſtellungen und Empfindungen als Weſen außer mir wahr, leide ich, was ich außerdem thue. Der Traum bricht die Strahlen des Lichts doppelt — daher ſein unbeſchreiblicher Reiz. Es iſt daſſelbe Ich, daſſelbe Weſen im Traume, wie im Wachen; der Unterſchied iſt nur, daß im Wachen das Ich *ſich ſelbſt beſtimmt*, im Traume von ſich ſelbſt, als wie von einem andern Weſen beſtimmt *wird*. Ich *denke mich* — iſt gemüthlos, rationaliſtiſch; ich *bin gedacht von Gott* und denke mich nur als gedacht von Gott — iſt gemüthvoll, iſt religiös. Das Gemüth iſt der Traum mit offnen Augen; die Religion der Traum des wachen Bewußtſeins; der Traum der Schlüſſel zu den Geheimniſſen der Religion.

Das höchſte Geſetz des Gemüths iſt die unmittelbare Einheit des Willens und der That, des Wunſches und der Wirklichkeit. Dieſes Geſetz erfüllt der Erlöſer. Wie das äußerliche Wunder im Gegenſatz zur natürlichen Thätigkeit die phyſiſchen Bedürfniſſe und Wünſche des Menſchen unmittelbar verwirklicht; ſo befriedigt der Erlöſer, der Verſöhner, der Gottmenſch im Gegenſatz zur moraliſchen Selbſtthätigkeit des natürlichen oder rationaliſtiſchen Menſchen unmittelbar die innern

moraliſchen Bedürfniſſe und Wünſche, indem er den Menſchen der Vermittlungsthätigkeit ſeinerſeits überhebt. Was Du wünſcheſt, iſt bereits ein Vollbrachtes. Du willſt Dir die Seligkeit erwerben, verdienen. Die Moral iſt die Bedingung, das Mittel der Seligkeit. Aber Du kannſt es nicht — d. h. in Wahrheit: Du brauchſt es nicht. Es iſt ſchon geſchehen, was Du erſt machen willſt. Du haſt Dich nur leidend zu verhalten, Du brauchſt nur zu glauben, nur zu genießen. Du willſt Dir Gott geneigt machen, ſeinen Zorn beſchwichtigen, Frieden haben vor Deinem Gewiſſen. Aber dieſer Friede exiſtirt ſchon; dieſer Friede iſt der Mittler, der Gottmenſch — Er iſt Dein beſchwichtigtes Gewiſſen, Er die Erfüllung des Geſetzes und damit die Erfüllung Deines eignen Wunſches und Strebens.

Darum iſt aber auch jetzt nicht mehr das Geſetz, ſondern der Erfüller des Geſetzes das Muſter, die Richtſchnur, das Geſetz Deines Lebens. Wer das Geſetz erfüllt, hebt das Geſetz als ſolches auf. Das Geſetz hat nur Autorität, nur Gültigkeit der Geſetzwidrigkeit gegenüber. Wer aber das Geſetz vollkommen erfüllt, der ſagt zum Geſetz: was du willſt, das will ich von ſelbſt, und was du nur befiehlſt, bekräftige ich durch die That; mein Leben iſt das wahre, das lebendige Geſetz. Der Erfüller des Geſetzes tritt daher nothwendig an die Stelle des Geſetzes, und zwar als ein neues Geſetz, ein Geſetz, deſſen Joch ſanft und milde iſt. Denn ſtatt des nur commandirenden Geſetzes ſtellt er ſich ſelbſt als Beiſpiel, als einen Gegenſtand der Liebe, der Bewunderung und Nacheiferung hin und wird dadurch zum Erlöſer von der Sünde. Das Geſetz giebt mir nicht die Kraft, das Geſetz zu erfüllen; nein! es iſt barbariſch; es befiehlt nur, ohne ſich darum zu bekümmern, ob ich es auch erfüllen kann und wie ich es erfüllen ſoll; es überläßt mich rath- und hülflos nur mir ſelbſt. Aber wer mir mit ſeinem Beiſpiel voranleuchtet, der greift mir unter die Arme, der theilt mir ſeine eigne Kraft mit. Das Geſetz leiſtet keinen Widerſtand der Sünde, aber Wunder wirkt das Beiſpiel. Das Geſetz iſt todt; aber das Beiſpiel

belebt, begeiſtert, reißt den Menſchen unwillkührlich mit ſich fort. Das Geſetz ſpricht nur zum Verſtande und ſetzt ſich direct den Trieben entgegen; das Beiſpiel dagegen ſchmiegt ſich an einen mächtigen, ſinnlichen Trieb — an den unwillkührlichen Nachahmungstrieb an. Das Beiſpiel wirkt auf Gemüth und Phantaſie. Kurz, das Beiſpiel hat magiſche, d. h. ſinnliche Kräfte; denn die magiſche, d. i. unwillkührliche Anziehungskraft iſt eine weſentliche Eigenſchaft, wie der Materie überhaupt, ſo der Sinnlichkeit insbeſondre.

Die Alten ſagten, wenn die Tugend ſich ſehen laſſen könnte oder würde, ſo würde ſie durch ihre Schönheit Alle für ſich gewinnen und begeiſtern. Die Chriſten waren ſo glücklich, auch dieſen Wunſch erfüllt zu ſehen. Die Heiden hatten ein ungeſchriebenes, die Juden ein geſchriebenes Geſetz, die Chriſten ein Exempel, ein Vorbild, ein ſichtbares, perſönlich lebendiges Geſetz, ein Fleiſch gewordnes, ein menſchliches Geſetz. Daher die Freudigkeit namentlich der erſten Chriſten — daher der Ruhm des Chriſtenthums, daß nur es allein die Kraft habe und gebe, der Sünde zu widerſtehen. Und dieſer Ruhm ſoll ihm, hier wenigſtens, nicht abgeſtritten werden. Nur iſt zu bemerken, daß die Kraft des Tugendexempels nicht ſowohl die Macht der Tugend, als vielmehr die Macht des Beiſpiels überhaupt iſt, gleichwie die Macht der religiöſen Muſik nicht die Macht der Religion, ſondern die Macht der Muſik iſt,*) daß daher das Tugendbild wohl tugendhafte Handlungen, aber deßwegen noch nicht tugendhafte Geſinnungen und Beweggründe zur Folge hat. Aber dieſer einfache und wahre Sinn von der erlöſenden und verſöhnenden Macht des Beiſpiels im Unterſchiede von der Macht des Geſetzes, auf welchen wir den Gegenſatz von Geſetz und Chriſtus zurückführten, drückt keineswegs die volle religiöſe Bedeutung der chriſtlichen Erlöſung und Verſöhnung aus. In dieſer dreht ſich

*) Intereſſant iſt in dieſer Beziehung das Selbſtbekenntniß Auguſtins. (Confess. l. X. c. 33.)

vielmehr Alles um die perſönliche Kraft jenes wunderbaren Mittelweſens, welches weder Gott, noch Menſch allein, ſondern ein Menſch iſt, der zugleich Gott, und ein Gott, der zugleich Menſch iſt, und welches daher nur im Zuſammenhang mit der Bedeutung des Wunders begriffen werden kann. In dieſer iſt der wunderbare Erlöſer nichts Andres, als der erfüllte Wunſch des Gemüths, frei zu ſein von den Geſetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Weg gebunden iſt, der erfüllte Wunſch, von den moraliſchen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberſchlage, d. h. auf abſolut ſubjective, gemüthliche Weiſe erlöſt zu werden. „Gottes Wort, ſagt z. B. Luther, richtet alle Dinge ſchleunig aus, bringet die Vergebung der Sünde und giebt Dir das ewige Leben, und koſtet nicht mehr, denn daß Du das Wort höreſt und wenn Du es gehört haſt, gläubeſt. Gläubeſt Du es, ſo haſt Du es ohne alle Mühe, Koſt, Verzug und Beſchwerung.*) Aber das Anhören des Wortes Gottes, deſſen Folge der Glaube iſt, das iſt ſelbſt eine „Gabe Gottes". Alſo iſt der Glaube nichts Andres als ein pſychologiſches Wunder, ein Wunderwerk Gottes im Menſchen, wie Luther gleichfals ſelber ſagt. Aber frei von der Sünde oder vielmehr dem Schuldbewußtſein wird der Menſch nur durch den Glauben — die Moral iſt abhängig vom Glauben, die Tugenden der Heiden ſind nur glänzende Laſter — alſo moraliſch frei und gut nur durch das Wunder.

Daß die Wunderkraft eins iſt mit dem Begriffe des Mittelweſens, iſt hiſtoriſch ſelbſt ſchon dadurch erwieſen, daß die Wunder des alten Teſtaments, die Geſetzgebung, die Vorſehung, kurz alle die Beſtimmungen, welche das Weſen der Religion ausmachen, ſchon im ſpätern Judenthum in die göttliche Weisheit, in den Logos verlegt wurden. Dieſer Logos ſchwebt aber bei Philo noch in der Luft zwiſchen Himmel und Erde, bald als ein nur Gedachtes, bald als ein Wirkliches, d. h.

*) T. XVI. p. 490.

Philo ſchwankt zwiſchen der Philoſophie und Religion, zwiſchen dem metaphyſiſchen, abſtracten und dem eigentlich religiöſen, wirklichen Gott. Erſt im Chriſtenthum befeſtigte und beleibte ſich dieſer Logos, wurde er aus einem Gedankenweſen ein wirkliches Weſen, d. h. die Religion concentrirte ſich jetzt ausſchließlich auf das Weſen, das Object, welches ihre weſentliche Natur begründet. Der Logos iſt das perſonificirte Weſen der Religion. Wenn daher Gott als das Weſen des Gemüths beſtimmt wurde, ſo hat dieß erſt im Logos ſeine volle Wahrheit.

Gott als Gott iſt noch das verſchloſſene, verborgne Gemüth; das aufgeſchloſſene, offne, ſich gegenſtändliche Gemüth oder Herz iſt erſt Chriſtus. Erſt in Chriſtus iſt das Gemüth vollkommen ſeiner ſelbſt gewiß und verſichert, außer allem Zweifel über die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit ſeines eignen Weſens; denn Chriſtus ſchlägt nichts dem Gemüthe ab; er erfüllt alle ſeine Bitten. In Gott verſchweigt noch das Gemüth, was ihm auf dem Herzen liegt; es ſeufzt nur; aber in Chriſtus ſpricht es ſich vollkommen aus; hier behält es nichts mehr für ſich zurück. Der Seufzer iſt der noch ängſtliche Wunſch; er drückt ſich mehr durch die Klage aus, daß das nicht iſt, was er wünſcht, als daß er offen, beſtimmt herausſagt, was er will; im Seufzer zweifelt noch das Gemüth an der Rechtskräftigkeit ſeiner Wünſche. Aber in Chriſtus iſt alle Seelenangſt verſchwunden; er iſt der in Siegesgeſang über ſeine Erfüllung übergegangne Seufzer, die frohlockende Gewißheit des Gemüths von der Wahrheit und Wirklichkeit ſeiner in Gott verborgnen Wünſche, der thatſächliche Sieg über den Tod, über alle Gewalt der Welt und Natur, die nicht mehr nur gehoffte, die bereits vollbrachte Auferſtehung; Er iſt das Herz, das aller drückenden Schranken, aller Leiden frei und ledig iſt, das ſelige Gemüth — die ſichtbare Gottheit. *)

*) „Weil uns Gott ſeinen Sohn gegeben, ſo hat er uns alles mit ihm geben, es heiße Teufel, Sünde, Tod, Hölle, Himmel, Gerechtigkeit, Leben; Alles, alles

Gott zu ſehen, dieß iſt der höchſte Wunſch, der höchſte Triumph des Herzens. Chriſtus iſt dieſer erfüllte Wunſch, dieſer Triumph. Gott nur gedacht, nur als Denkweſen, d. i. Gott als Gott iſt immer nur ein entferntes Weſen, das Verhältniß zu ihm ein abſtractes, gleich dem Freundſchaftsverhältniß, in welchem wir zu einem räumlich entfernten, perſönlich uns unbekannten Menſchen ſtehen. So ſehr auch ſeine Werke, die Beweiſe von Liebe, die er uns giebt, uns ſein Weſen vergegenwärtigen, es bleibt doch ſtets eine unausgefüllte Lücke, das Herz unbefriedigt; wir ſehnen uns darnach, ihn zu ſehen. So lange uns ein Weſen nicht von Angeſicht zu Angeſicht bekannt iſt, ſind wir doch immer noch im Zweifel, ob es wohl iſt und ſo iſt, wie wir es vorſtellen; erſt im Sehen liegt die letzte Zuverſicht, die vollſtändige Beruhigung. Chriſtus iſt der perſönlich bekannte Gott, Chriſtus daher die ſelige Gewißheit, daß Gott iſt und ſo iſt, wie es das Gemüth will und bedarf, daß er iſt. Gott als Gegenſtand des Gebets iſt wohl ſchon ein menſchliches Weſen, indem er an menſchlichem Elend Theil nimmt, menſchliche Wünſche erhört, aber er iſt doch noch nicht als wirklicher Menſch dem religiöſen Bewußtſein Gegenſtand. Erſt in Chriſtus iſt daher der letzte Wunſch der Religion verwirklicht, das Geheimniß des religiöſen Gemüthes aufgelöſt — aufgelöſt aber in der der Religion eigenthümlichen Bilderſprache — denn, was Gott im Weſen iſt, das iſt in Chriſtus zur Erſcheinung gekommen. In

---

muß es unſer ſeyn, weil der Sohn, als ein Geſchenk, unſer iſt, in welchem alles mit einander iſt.“ Luther. (T. XV. p. 311.) „Das beſte Stück an der Auferſtehung iſt ſchon geſchehen; Chriſtus, das Haupt der ganzen Chriſtenheit, iſt durch den Tod hindurch und von den Todten auferſtanden. Zudem iſt das fürnehmſte Stück an mir, meine Seele, auch hindurch durch den Tod und mit Chriſto im himmliſchen Weſen. Was kann mir denn das Grab und der Tod ſchaden.“ (T. XVI. p. 235.) „Ein Chriſtenmenſch hat gleiche Gewalt mit Chriſto, iſt eine Gemeine und ſitzet mit ihm in geſammten Lehn.“ (T. XIII. p. 648.) „Wer ſich nun an Chriſtum hängt und hält, der hat ſo viel als er.“ (T. XVI. p. 574.)

ſofern kann man die chriſtliche Religion mit vollem Rechte die abſolute, die vollkommne nennen. Daß Gott, der *an ſich* nichts Andres als das Weſen des Menſchen iſt, auch *als ſolches* verwirklicht werde, *als Menſch* dem *Bewußtſein* Gegenſtand ſei, das iſt das Ziel der Religion. Und dieſes erreichte die chriſtliche Religion in der Menſchwerdung Gottes, die keineswegs ein vorübergehender Act iſt, denn Chriſtus bleibt auch noch nach ſeiner Himmelfahrt Menſch, Menſch von Herzen und Menſch von Geſtalt, nur daß jetzt ſein Leib nicht mehr ein irdiſcher, dem Leiden unterworfner Körper iſt.

Die Menſchwerdungen Gottes bei den Orientalen, wie namentlich den Indern, haben keine ſo intenſive Bedeutung, als die chriſtliche. Eben weil ſie *oft* geſchehen, werden ſie gleichgültig, verlieren ſie ihren Werth. *Die Menſchheit Gottes iſt ſeine Perſönlichkeit; Gott iſt ein perſönliches Weſen, heißt: Gott iſt ein menſchliches Weſen, Gott iſt Menſch.* Die Perſönlichkeit iſt ein Gedanke, der nur als *wirklicher Menſch* Wahrheit hat.*) Der Sinn, der den Menſchwerdungen Gottes zu Grunde liegt, iſt daher unendlich beſſer erreicht durch *eine* Menſchwerdung, *eine* Perſönlichkeit. Wo Gott in mehreren Perſonen nach einander erſcheint, da ſind dieſe Perſönlichkeiten verſchwindende. Aber es handelt ſich eben um eine *bleibende* Perſönlichkeit, eine *ausſchließende* Perſönlichkeit. Wo viele Incarnationen vorkommen, da iſt Raum gegeben für noch unzählig viele andere; die Phantaſie iſt nicht beſchränkt; da treten auch die bereits wirklichen in die Kategorie der nur möglichen oder vorſtellbaren, in die Kategorie von Phantaſien oder von bloßen Erſcheinungen. Wo aber ausſchließlich *eine* Perſönlichkeit als die Incarnation der Gottheit geglaubt und

*) Hieraus erhellt die Unwahrhaftigkeit und Eitelkeit der modernen Speculation über die Perſönlichkeit Gottes. Schämt ihr euch nicht eines perſönlichen Gottes, ſo ſchämt euch auch nicht eines *fleiſchlichen Gottes*. Eine *abſtracte* farbloſe Perſönlichkeit, eine Perſönlichkeit *ohne Fleiſch und Blut* iſt ein hohles Geſpenſt.

angeſchaut wird, da imponirt dieſe ſogleich mit der Macht einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit; die Phantaſie iſt abgethan, die Freiheit, noch andere ſich vorzuſtellen, aufgegeben. Dieſe Eine Perſönlichkeit nöthigt mir den Glauben an ihre Wirklichkeit auf. Der Charakter der wirklichen Perſönlichkeit iſt eben die Ausſchließlichkeit — das Leibnitz'ſche Principium des Unterſchieds, daß nichts Exiſtirendes dem andern vollkommen gleich iſt. Der Ton, der Nachdruck, mit dem die Eine Perſönlichkeit ausgeſprochen wird, macht einen ſolchen Eindruck auf das Gemüth, daß ſie unmittelbar als eine wirkliche ſich darſtellt, aus einem Gegenſtand der Phantaſie zu einem Gegenſtand der gemeinen hiſtoriſchen Anſchauung wird.

Die Sehnſucht iſt die Nothwendigkeit des Gemüths; und das Gemüth ſehnt ſich nach einem perſönlichen Gott. Aber dieſe Sehnſucht nach der Perſönlichkeit Gottes iſt nur eine wahre, ernſte, tiefe, wenn ſie die Sehnſucht nach Einer Perſönlichkeit iſt, wenn ſie ſich mit Einer begnügt. Mit der Mehrheit der Perſonen ſchwindet die Wahrheit des Bedürfniſſes, wird die Perſönlichkeit zu einem Luxusartikel der Phantaſie. Was aber mit der Gewalt der Nothwendigkeit, das wirkt mit der Gewalt der Wirklichkeit auf den Menſchen. Was namentlich dem Gemüth ein nothwendiges, das iſt ihm unmittelbar auch ein wirkliches Weſen. Die Sehnſucht ſagt: es muß ein perſönlicher Gott ſein, d. h. er kann nicht nicht ſein, das befriedigte Gemüth: er iſt. Die Bürgſchaft ſeiner Exiſtenz liegt für das Gemüth in der Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — die Nothwendigkeit der Befriedigung in der Gewalt des Bedürfniſſes. Die Noth kennt kein Geſetz außer ſich; die Noth bricht Eiſen. Das Gemüth kennt aber keine andere Nothwendigkeit, als die Gemüthsnothwendigkeit, die Sehnſucht: es verabſcheut die Nothwendigkeit der Natur, die Nothwendigkeit der Vernunft. Nothwendig iſt alſo dem Gemüthe ein ſubjectiver, gemüthlicher, perſönlicher Gott; aber nothwendig nur Eine Perſönlichkeit, und dieſe Eine nothwendig eine hiſtoriſche, wirk-

liche Perſönlichkeit. Nur in der Einheit der Perſönlichkeit befriedigt, ſammelt ſich das Gemüth; die Mehrheit zerſtreut.

Wie aber die Wahrheit der Perſönlichkeit die Einheit, die Wahrheit der Einheit die Wirklichkeit; ſo iſt die Wahrheit der wirklichen Perſönlichkeit — das Blut. Der letzte, von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums mit beſonderm Nachdruck hervorgehobne Beweis, daß die ſichtbare Perſon Gottes kein Phantasma, keine Illuſion, ſondern wirklicher Menſch geweſen, iſt, daß Blut aus ſeiner Seite am Kreuze gefloſſen. Wo der perſönliche Gott eine wahre Herzensnoth iſt, da muß er ſelbſt Noth leiden. Nur in ſeinem Leiden liegt die Gewißheit ſeiner Wirklichkeit; nur darauf der weſentliche Ein- und Nachdruck der Incarnation. Gott ſehen genügt dem Gemüthe nicht; die Augen geben noch keine hinlängliche Bürgſchaft. Die Wahrheit der Geſichtsvorſtellung bekräftigt nur das Gefühl. Aber wie ſubjectiv das Gefühl, ſo iſt auch objectiv die Fühlbarkeit, Antaſtbarkeit, Leidensfähigkeit das letzte Wahrzeichen der Wirklichkeit — das Leiden Chriſti daher die höchſte Zuverſicht, der höchſte Selbſtgenuß, der höchſte Troſt des Gemüthes; denn nur im Blute Chriſti iſt der Durſt nach einem perſönlichen, d. i. menſchlichen, theilnehmenden, empfindenden Gotte geſtillt.

„Darum wir es für einen ſchädlichen Irrthum halten, da Chriſto nach ſeiner Menſchheit ſolche (nämlich göttliche) Majeſtät entzogen, dadurch den Chriſten ihr höchſter Troſt genommen, den ſie in ... Verheißung von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Haupts, Königs und Hohenprieſters haben, der ihnen verſprochen hat, daß nicht allein ſeine bloße Gottheit, welche gegen uns arme Sünder, wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln iſt, ſondern Er, Er, der Menſch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübſal in ſeiner angenommenen menſchlichen Geſtalt verſucht hat, der dahero auch mit uns, als mit Menſchen und ſeinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns ſein in allen unſern Nöthen, auch nach

der Natur, nach welcher er unſer Bruder iſt und wir Fleiſch von ſeinem Fleiſche ſind."*)

Oberflächlich iſt es, wenn man geſagt, das Chriſtenthum ſei nicht die Religion von *einem* perſönlichen Gott, ſondern von drei Perſönlichkeiten. Dieſe drei Perſönlichkeiten haben allerdings in der Dogmatik Exiſtenz; aber auch hier iſt die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes nur ein willführlicher Machtſpruch, welcher durch die unperſönlichen Beſtimmungen, wie z. B. die, daß der heil. Geiſt die Gabe, das donum des Vaters und Sohnes ſei, widerlegt wird.**) Schon der *Ausgang* des heil. Geiſtes ſtellt ſeiner Perſönlichkeit ein ungünſtiges Prognoſtikon, denn nur durch die Zeugung, nicht aber durch das unbeſtimmte Aus- und Hervorgehen oder durch das Hauchen, die Spiratio wird ein perſönliches Weſen hervorgebracht. Und ſelbſt der Vater, als Repräſentant des rigoroſen Begriffes der Gottheit, iſt nur der Einbildung und Behauptung nach, aber nicht ſeinen Beſtimmungen nach ein perſönliches Weſen: er iſt ein abſtracter Begriff, ein nur gedachtes Weſen. Die *plaſtiſche Perſönlichkeit* iſt nur Chriſtus. *Zur Perſönlichkeit* gehört *Geſtalt*; die Geſtalt iſt die Wirklichkeit der Perſönlichkeit. Chriſtus allein iſt der *perſönliche Gott* — Er der wahre, *wirkliche* Gott der Chriſten, was nicht oft genug wiederholt werden kann.***)

---

*) *Coneordienb.* Erklär. Art. 8.

**) Schon Fauſtus Socinus hat dieß aufs Trefflichſte gezeigt. S. deſſen Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo Irenopoli. 1636. c. 11.

***) Man leſe in dieſer Beziehung beſonders die Schriften der chriſtlichen Orthodoxen gegen die Heterodoxen, z. B. gegen die Soeinianer. Neuere Theologen erklären bekanntlich auch die kirchliche Gottheit Chriſti für unbibliſch; aber gleichwohl iſt dieſe unläugbar das charakteriſtiſche Prineip des Chrtſtenthums, und wenn ſie auch nicht ſo in der Bibel ſchon ſteht, wie in der Dogmatik, dennoch eine nothwendige Conſequenz der Bibel. Was kann ein Weſen, welches die leibhafte Fülle der Gottheit, welches allwiſſend (Joh. 16, 30.) und allmächtig iſt (Tode erweckt, Wunder wirkt), welches allen Dingen und Weſen der Zeit und dem Range nach vorangeht, welches das Leben in ſich ſelbſt hat (wenn auch als gegeben) gleichwie der Vater das Leben in

In ihm allein concentrirt ſich die chriſtliche Religion, das Weſen der Religion überhaupt. Nur Er entſpricht der Sehnſucht nach einem perſönlichen Gott; nur Er iſt eine dem Weſen des Gemüths entſprechende Exiſtenz; nur auf ihn häufen ſich alle Freuden der Phantaſie und alle Leiden des Gemüths; nur in ihm erſchöpft ſich das Gemüth und erſchöpft ſich die Phantaſie. Chriſtus iſt die Einheit von Gemüth und Phantaſie.

Dadurch unterſcheidet ſich das Chriſtenthum von andern Religionen, daß in dieſen Herz und Phantaſie auseinander gehen, im Chriſtenthum aber zuſammenfallen. Die Phantaſie ſchweift hier nicht ſich ſelbſt überlaſſen herum; ſie folgt dem Zuge des Herzens; ſie ſchreibt einen Kreis, deſſen Mittelpunkt das Gemüth iſt. Die Phantaſie iſt hier beſchränkt durch Herzensbedürfniſſe, erfüllt nur die Wünſche des Gemüths, bezieht ſich nur auf das Eine, was Noth iſt; kurz ſie hat, wenigſtens im Ganzen, eine praktiſche, geſammelte, keine ausſchweifende, nur poetiſche Tendenz. Die Wunder des Chriſtenthums, empfangen im Schooße des nothleidenden, bedürftigen Gemüths, keine Producte nur der freien, willkührlichen Selbſtthätigkeit, verſetzen uns unmittelbar auf den Boden des gemeinen, wirklichen Lebens; ſie wirken auf den Gemüthsmenſchen mit unwiderſtehlicher Gewalt, weil ſie die Nothwendigkeit des Gemüths für ſich haben. Kurz, die Macht der Phantaſie iſt hier zugleich die Macht des Herzens, die Phantaſie nur das ſiegreiche, triumphirende Herz. Bei den Orientalen, bei den Griechen ſchwelgte die Phantaſie, unbekümmert um die Noth des Herzens, im Genuſſe irdiſcher Pracht und Herrlichkeit; im Chriſtenthume ſtieg ſie aus dem

ſich hat, was kann dieſes Weſen, conſequent gefolgert, anders als Gott ſein? „Chriſtus iſt dem Willen nach mit dem Vater eins"; aber Willenseinheit ſetzt Weſenseinheit voraus. „Chriſtus iſt der Abgeſandte, der Stellvertreter Gottes"; aber Gott kann ſich nur durch ein göttliches Weſen vertreten laſſen. Nur den, in welchem ich gleiche oder doch ähnliche Eigenſchaften, wie in mir finde, kann ich zu meinem Stellvertreter oder Geſandten wählen, ſonſt blamire ich mich ſelbſt.

Pallaſte der Götter herab in die Wohnung der Armuth, wo nur die Nothwendigkeit des Bedürfniſſes waltet, demüthigte ſie ſich unter die Herrſchaft des Herzens. Aber je mehr ſie ſich äußerlich beſchränkte, um ſo mehr gewann ſie an Kraft. An der Noth des Herzens ſcheiterte der Muthwille der olympiſchen Götter; aber allmächtig wirkt die Phantaſie im Bunde mit dem Herzen. Und dieſer Bund der Freiheit der Phantaſie mit der Nothwendigkeit des Herzens iſt Chriſtus. *Alle Dinge ſind Chriſto unterthan*; Er iſt der Herr der Welt, der mit ihr macht, was er nur will; aber dieſe über die Natur unbeſchränkt gebietende Macht iſt ſelbſt wieder unterthan *der Macht des Herzens*: Chriſtus gebietet der tobenden Natur Stillſchweigen, aber nur um zu erhören die Seufzer der Nothleidenden.

Siebzehntes Kapitel.

Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum.

Chriſtus iſt die Allmacht der Subjectivität, das von allen Banden und Geſetzen der Natur erlöſte Herz, das mit Ausſchluß der Welt nur auf ſich allein concentrirte Gemüth, die Erfüllung aller Herzenswünſche, die Himmelfahrt der Phantaſie, das Auferſtehungsfeſt des Herzens — *Chriſtus daher der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum.*

Im Chriſtenthum concentrirte ſich der Menſch nur auf ſich ſelbſt, löſte er ſich vom *Zuſammenhang des Weltganzen* los, machte er ſich zu einem ſelbſtgenügſamen Ganzen, zu einem *abſoluten, außer- und überweltlichen Weſen.* Eben dadurch, daß er ſich nicht mehr als ein der Welt angehörendes Weſen anſah, den Zuſammenhang mit ihr unterbrach, fühlte er ſich als *unbeſchränktes Weſen* — denn die

Schranke der Subjectivität iſt eben die Welt, die Objectivität — hatte er keinen Grund mehr, die Wahrheit und Gültigkeit ſeiner ſubjectiven Wünſche und Gefühle zu bezweifeln. Die Heiden dagegen, nicht auf ſich zurückgezogen, nicht in ſich ſelbſt vor der Natur ſich verbergend, beſchränkten ihre Subjectivität durch die Anſchauung der Welt. So ſehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, ſo waren ſie doch ſo liberal, ſo objectiv, auch das Andere des Geiſtes, die Materie leben und zwar ewig leben zu laſſen, im Theoretiſchen, wie im Praktiſchen; die Chriſten bewährten ihre, wie praktiſche, ſo theoretiſche Intoleranz auch darin, daß ſie ihr ewiges ſubjectives Leben nur dadurch zu ſichern glaubten, daß ſie, wie in dem Glauben an den Untergang der Welt, den Gegenſatz der Subjectivität, die Natur vernichteten.*) Die Alten waren frei von ſich, aber ihre Freiheit war die Freiheit der Gleichgültigkeit gegen ſich; die Chriſten frei von der Natur, aber ihre Freiheit war nicht die Freiheit der Vernunft, die wahre Freiheit — die wahre Freiheit iſt nur die durch die Weltanſchauung, durch die Natur ſich beſchränkende — ſondern die Freiheit des Gemüths und der Phantaſie, die Freiheit des Wunders. Die Alten entzückte der Kosmos ſo ſehr, daß ſie ſich ſelbſt darüber aus dem Auge verloren, ſich im Ganzen verſchwinden ſahen; die Chriſten verachteten die Welt; was iſt das Geſchöpf gegen den Schöpfer? was Sonne, Mond und Erde gegen die menſchliche Seele? Die Welt vergeht, aber der Menſch iſt ewig. Wenn die Chriſten den Menſchen aus aller Gemeinſchaft mit der Natur losriſſen und dadurch in das Extrem einer vornehmen Delicateſſe verfielen, die ſchon die entfernte Vergleichung des Menſchen mit dem Thiere als gottloſe Verletzung der Menſchenwürde

*) Die Heiden verſpotteten daher deßwegen die Chriſten, daß ſie dem Himmel und den Geſtirnen, die wir verlaſſen, wie wir ſie gefunden haben, den Untergang androhten, uns ſelbſt aber, den Menſchen, die wir doch wie einen Anfang, ſo auch ein Ende hätten, nach dem Tode ewiges Leben verſprächen." Minucii Felicis Octav. c. 11. §. 2.

bezeichnete; ſo verfielen dagegen die Heiden in das andere Extrem, in die Gemeinheit, welche den Unterſchied zwiſchen Thier und Menſch aufhebt, oder gar, wie z. B. Celſus, der Gegner des Chriſtenthums, den Menſchen unter die Thiere herabſetzt.

Die Heiden betrachteten aber den Menſchen nicht nur im Zuſammenhang mit dem Univerſum; ſie betrachteten den Menſchen, d. h. hier das Individuum, den Einzelnen nur im Zuſammenhang mit andern Menſchen, in Verbindung mit einem Gemeinweſen. Sie unterſchieden, wenigſtens als Philoſophen, ſtrenge das Individuum von der Gattung, das Individuum als Theil vom Ganzen des Menſchengeſchlechts und unterordneten dem Ganzen das einzelne Weſen. Die Menſchen vergehen, aber die Menſchheit beſteht, ſagt ein heidniſcher Philoſoph. Wie willſt Du klagen über den Verluſt Deiner Tochter? ſchreibt Sulpicius an Cicero. Große, weltberühmte Städte und Reiche ſind untergegangen, und Du gebehrdeſt Dich ſo über den Tod eines homunculi, eines Menſchleins? Wo iſt Deine Philoſophie? Der Begriff des Menſchen als Individuums war den Alten ein durch den Begriff der Gattung oder des Gemeinweſens vermittelter, abgeleiteter Begriff. Dachten ſie auch hoch von der Gattung, hoch von den Vorzügen der Menſchheit, hoch und erhaben von der Intelligenz, ſo dachten ſie doch gering vom Individuum. Das Chriſtenthum dagegen ließ die Gattung fahren, hatte nur das Individuum im Auge und Sinne. Das Chriſtenthum, freilich nicht das heutige Chriſtenthum, welches die Bildung des Heidenthums in ſich aufgenommen und nur noch den Namen und einige allgemeine Sätze vom Chriſtenthum behalten hat, iſt der directe Gegenſatz des Heidenthums — es wird nur wahrhaft erfaßt, nicht verunſtaltet durch willkührliche, ſpeculative Deutelei, wenn es als Gegenſatz erfaßt wird; es iſt wahr, ſo weit als ſein Gegenſatz falſch iſt, aber falſch, ſo weit ſein Gegenſatz wahr iſt. Die Alten opferten das Individuum der Gattung auf; die Chriſten die Gattung dem Individuum. Oder: das Heidenthum dachte und erfaßte das

Individuum nur als Theil im Unterſchiede von dem Ganzen der Gattung, das Chriſtenthum dagegen nur in unmittelbarer, unterſchiedloſer Einheit mit der Gattung. *)

Dem Chriſtenthum war das Individuum Gegenſtand einer unmittelbaren Vorſehung, d. h. ein unmittelbarer Gegenſtand des göttlichen Weſens. Die Heiden glaubten eine Vorſehung des Einzelnen nur vermittelſt der Gattung, des Geſetzes, der Weltordnung, alſo nur eine mittelbare, natürliche, nicht wunderbare Vorſehung; die

*) Ariſtoteles ſagt bekanntlich ausdrücklich in ſeiner Politik, daß der Einzelne, weil er für ſich ſelbſt nicht ſich genüge, ſich gerade ſo zum Staate verhalte, wie der Theil zum Ganzen, daß daher der Staat der Natur nach früher ſei als die Familie und das Individuum, denn das Ganze ſei nothwendig früher als der Theil. — Die Chriſten „opferten" wohl auch „das Individuum", d. h. hier den Einzelnen als Theil dem Ganzen, der Gattung, dem Gemeinweſen auf. Der Theil, ſagt der heilige Thomas Aquino, einer der größten chriſtlichen Denker und Theologen, opfert ſich ſelbſt aus natürlichem Inſtinkt zur Erhaltung des Ganzen auf. „Jeder Theil liebt von Natur mehr das Ganze als ſich ſelbſt. Und jedes Einzelne liebt von Natur mehr das Gut ſeiner Gattung, als ſein einzelnes Gut oder Wohl. Jedes Weſen liebt daher auf ſeine Weiſe naturgemäß Gott, als das allgemeine Gut, mehr, als ſich ſelbſt." (Summae P. I. Qu. 60. Art. V.) Die Chriſten denken daher in dieſer Beziehung wie die Alten. Thomas A. preiſt (de Regim. Princip. l. III. c. 4.) die Römer, daß ſie ihr Vaterland über Alles ſetzten, ſeinem Wohl ihr Wohl aufopferten. Aber alle dieſe Gedanken und Geſinnungen gelten im Chriſtenthum nur auf der Erde, nicht im Himmel, in der Moral, nicht in der Dogmatik, in der Anthropologie, nicht in der Theologie. Als Gegenſtand der Theologie iſt das Individuum, der Einzelne übernaürliches, unſterbliches, ſelbſtgenuges, abſolutes, göttliches Weſen. Der heidniſche Denker Ariſtoteles erklärt die Freundſchaft (Ethik 9. B. 9. K.) für nothwendig zur Glückſeligkeit, der chriſtliche Denker Thomas A. aber nicht. „Nicht gehört nothwendig, ſagt er, Geſellſchaft von Freunden zur Seligkeit, weil der Menſch die ganze Fülle ſeiner Vollkommenheit in Gott hat." „Wenn daher auch eine Seele allein für ſich im Genuſſe Gottes wäre, ſo wäre ſie doch ſelig, wenn ſie gleich keinen Nächſten hätte, den ſie liebte." (Prima Secundae. Qu. 4. 8.) Der Heide weiß ſich alſo auch in der Glückſeligkeit als Einzelnen, als Individuum und deßwegen als bedürftig eines andern Weſens ſeines Gleichen, ſeiner Gattung, der Chriſt aber bedarf keines andern Ich, weil er als Individuum zugleich nicht Individuum, ſondern Gattung, allgemeines Weſen iſt, weil er „die ganze Fülle ſeiner Vollkommenheit in Gott" d. h. in ſich ſelbſt hat.

Chriſten aber ließen die Vermittlung fallen, ſetzten ſich in unmittelbaren Verband mit dem vorſehenden, allumfaſſenden, allgemeinen Weſen; d. h. ſie identificirten *unmittelbar* mit dem allgemeinen Weſen das einzelne Weſen.

Aber der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menſchheit in Eins zuſammen. Alle göttlichen Beſtimmungen, alle Beſtimmungen, die Gott zu Gott machen, ſind *Gattungsbeſtimmungen* — Beſtimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individuum beſchränkt ſind, aber deren Schranken in dem Weſen der Gattung und ſelbſt in ihrer Exiſtenz — inwiefern ſie nur in allen Menſchen zuſammengenommen ihre entſprechende Exiſtenz hat — aufgehoben ſind. Mein Wiſſen, mein Wille iſt beſchränkt; aber meine Schranke iſt nicht die Schranke des Andern, geſchweige der Menſchheit; was mir ſchwer, iſt dem Andern leicht; was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, iſt der kommenden begreiflich und möglich. Mein Leben iſt an eine beſchränkte Zeit gebunden, das Leben der Menſchheit nicht. *Die Geſchichte der Menſchheit* beſteht in nichts Anderm als einer fortgehenden *Ueberwindung von Schranken*, die zu einer beſtimmten Zeit für *Schranken der Menſchheit*, und darum für *abſolute, unüberſteigliche Schranken* gelten. Die Zukunft enthüllt aber immer, daß die angeblichen Schranken der Gattung nur Schranken der Individuen waren. Die Geſchichte der Wiſſenſchaften, namentlich der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft liefern hierfür die intereſſanteſten Belege. Es wäre höchſt intereſſant und lehrreich, eine Geſchichte der Wiſſenſchaften lediglich aus dieſem Geſichtspunkte zu ſchreiben, um den Wahn des Individuums, ſeine Gattung beſchränken zu können, in ſeiner ganzen Nichtigkeit zu zeigen. Unbeſchränkt iſt alſo die Gattung, beſchränkt nur das Individuum. *)

*) Im Sinne der Religion und Theologie iſt freilich auch die Gattung nicht unbeſchränkt, nicht allwiſſend, nicht allmächtig, aber nur deßwegen, weil alle göttlichen Eigenſchaften nur in der Phantaſie exiſtiren, nur Prädicate, nur Ausdrücke des menſchlichen Gemüths- und Vorſtellungsvermögens ſind, wie in dieſer Schrift gezeigt wird.

Aber das Gefühl der Schranke iſt ein peinliches; von dieſer Pein befreit ſich das Individuum in der Anſchauung des vollkommnen Weſens; in dieſer Anſchauung beſitzt es, was ihm außerdem fehlt. Gott iſt nichts Andres bei den Chriſten als die Anſchauung von der unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, des allgemeinen und einzelnen Weſens. Gott iſt der Begriff der Gattung als eines Individuums, der Begriff oder das Weſen der Gattung, welches als Gattung, als allgemeines Weſen, als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, aller von den, ſei es nun wirklichen, oder vermeintlichen, Schranken des Individuums gereinigten Eigenſchaften zugleich wieder ein individuelles, einzelnes Weſen iſt. „Weſen und Exiſtenz iſt bei Gott identiſch", d. h. eben nichts Andres, als er iſt der Gattungsbegriff, das Gattungsweſen unmittelbar zugleich als Exiſtenz, als Einzelweſen. Der höchſte Gedanke von dem Standpunkt der Religion oder Theologie aus iſt: Gott liebt nicht, er iſt ſelbſt die Liebe; er lebt nicht, er iſt das Leben; er iſt nicht gerecht, ſondern die Gerechtigkeit ſelbſt, nicht eine Perſon, ſondern die Perſönlichkeit ſelbſt — die Gattung, die Idee unmittelbar als Wirkliches.

Eben wegen dieſer unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, dieſer Concentration aller Allgemeinheiten und Weſenheiten in ein perſönliches Weſen iſt Gott ein tief gemüthlicher, die Phantaſie entzückender Gegenſtand, während die Idee der Menſchheit eine gemüthloſe iſt, weil die Menſchheit nur als ein Gedanke, als das Wirkliche aber, im Unterſchied von dieſem Gedanken, die unzählig vielen einzelnen beſchränkten Individuen uns in unſerer Vorſtellung vorſchweben. In Gott dagegen befriedigt ſich unmittelbar das Gemüth, weil hier Alles in Eins zuſammengefaßt, Alles mit einem Mal, d. h. weil hier die Gattung unmittelbar Exiſtenz, Einzelweſen iſt. Gott iſt die Liebe, die Tugend, die Schönheit, die Weisheit, das vollkommne, allgemeine Weſen als ein Weſen, der unendliche Umfang der Gattung als ein compendiariſcher Inbegriff. Aber Gott iſt des Menſchen eignes

Weſen — die Chriſten unterſcheiden ſich alſo dadurch von den Heiden, daß ſie das Individuum unmittelbar mit der Gattung identificiren, daß bei ihnen das Individuum die Bedeutung der Gattung hat, das Individuum für ſich ſelbſt für das vollkommne Daſein der Gattung gilt — dadurch, daß ſie das menſchliche Individuum vergöttern, zum abſoluten Weſen machen.

Charakteriſtiſch beſonders iſt der Unterſchied des Chriſtenthums und Heidenthums in Betreff des Verhältniſſes des Individuums zur Intelligenz, zum Verſtande, zum *Νοῦς*. Die Chriſten individualiſirten den Verſtand, die Heiden machten ihn zu einem univerſalen Weſen. Den Heiden war der Verſtand, die Intelligenz das Weſen des Menſchen, den Chriſten nur ein Theil ihrer ſelbſt, den Heiden war darum nur die Intelligenz, die Gattung, den Chriſten das Individuum unſterblich, d. i. göttlich. Hieraus ergiebt ſich von ſelbſt der weitere Unterſchied zwiſchen heidniſcher und chriſtlicher Philoſophie.

Der unzweideutigſte Ausdruck, das charakteriſtiſche Symbolum dieſer unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität im Chriſtenthum iſt Chriſtus, der wirkliche Gott der Chriſten. Chriſtus iſt das Urbild, der exiſtirende Begriff der Menſchheit, der Inbegriff aller moraliſchen und göttlichen Vollkommenheiten, mit Ausſchluß alles Negativen, Mangelhaften, reiner, himmliſcher, ſündloſer Menſch, Gattungsmenſch, der Adam Kadmon, aber nicht angeſchaut als die Totalität der Gattung, der Menſchheit, ſondern unmittelbar als ein Individuum, als eine Perſon. Chriſtus, d. h. der chriſtliche, religiöſe Chriſtus iſt daher nicht der Mittelpunkt, ſondern das Ende der Geſchichte. Dieß geht eben ſo aus dem Begriffe, als der Hiſtorie hervor. Die Chriſten erwarteten das Ende der Welt, der Geſchichte. Chriſtus ſelbſt prophezeiht in der Bibel, allen Lügen und Sophiſmen unſerer Exegeten zum Trotz, klar und deutlich das nahe Weltende. Die Geſchichte beruht nur auf dem Unterſchiede des Individuums von der

Gattung. Wo dieſer Unterſchied aufhört, hört die Geſchichte auf, geht der Verſtand, der Sinn der Geſchichte aus. Es bleibt dem Menſchen nichts weiter übrig, als die Anſchauung und Aneignung dieſes verwirklichten Ideals und der leere Ausbreitungstrieb — die Predigt, daß Gott erſchienen und das Ende der Welt gekommen iſt.

Deßwegen, weil die unmittelbare*) Einheit der Gattung und des Individuums über die Grenzen der Vernunft und Natur hinausgeht, war es auch ganz natürlich und nothwendig, dieſes univerſale, ideale Idividuum für ein überſchwängliches, übernatürliches, himmliſches Weſen zu erklären. Verkehrt iſt es daher, aus der Vernunft die unmittelbare Einheit der Gattung und des Individuums deduciren zu wollen; denn es iſt nur die Phantaſie, die dieſe Einheit bewerkſtelligt, die Phantaſie, der nichts unmöglich — dieſelbe Phantaſie, die auch die Schöpferin der Wunder iſt; denn das größte Wunder iſt das Individuum, welches als Individuum zugleich die Idee, die Gattung, die Menſchheit in der Fülle ihrer Vollkommenheit und Unendlichkeit iſt. Verkehrt iſt es daher auch, den bibliſchen oder dogmatiſchen Chriſtus beizubehalten, aber die Wunder auf die Seite zu ſchieben. Wenn Du das Princip feſthältſt, wie willſt Du ſeine nothwendigen Conſequenzen verläugnen?

Die gänzliche Abweſenheit des Begriffes der Gattung im Chriſtenthum bekundet beſonders die charakteriſtiſche Lehre deſſelben von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menſchen. Es liegt nämlich dieſer Lehre die Forderung zu Grunde, daß das Individuum nicht ein Individuum

*) Wohlweislich ſagte ich: die unmittelbare, d. h. die ſupranaturaliſtiſche, phantaſtiſche, geſchlechtloſe, denn die mittelbare, vernünſtige, naturhiſtoriſche Einheit der Gattung und des Individuums gründet ſich nur auf das Geſchlecht. Ich bin nur Menſch als Mann oder Weib. Entweder — Oder — entweder Licht oder Finſterniß, entweder Mann oder Weib — iſt das Schöpfungswort der Natur. Aber dem Chriſten iſt der wirkliche, der weibliche, der männliche Menſch „der Thiermenſch“; ſein Ideal, ſein Weſen iſt der Caſtrat, der geſchlechtloſe Gattungsmenſch, denn der Gattungsmenſch iſt nichts Andres, als der im Unterſchiede vom Mann und Weibe, weil beide Menſchen ſind, perſonificirte, folglich geſchlechtloſe Menſch.

ſein ſoll, eine Forderung, die aber ſelbſt wieder zu ihrem Fundament die Vorausſetzung hat, daß das Individuum für ſich ſelbſt ein vollkommnes Weſen, für ſich ſelbſt die erſchöpfende Darſtellung oder Exiſtenz der Gattung iſt. Es fehlt hier gänzlich die objective Anſchauung, das Bewußtſein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menſchen erſt zuſammen den Menſchen ausmachen, die Menſchen nur zuſammen das ſind und ſo ſind, was und wie der Menſch ſein ſoll und ſein kann. Alle Menſchen ſind Sünder. Ich gebe es zu; aber ſie ſind nicht Sünder alle auf gleiche Weiſe; es findet vielmehr ein ſehr groſer, ja weſentlicher Unterſchied ſtatt. Der eine Menſch hat Neigung zur Lüge, *) der Andere aber nicht: er würde eher ſein Leben laſſen, als ſein Wort brechen oder lügen; der Dritte hat Neigung zur Trinkluſt, der Vierte zur Geſchlechtsluſt, der Fünfte aber hat alle dieſe Neigungen nicht — ſei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie ſeines Charakters. Es ergänzen ſich alſo auch im Moraliſchen, wie im Phyſiſchen und Intellectuellen, gegenſeitig die Menſchen, ſo daß ſie im Ganzen zuſammengenommen ſo ſind, wie ſie ſein ſollen, den vollkommnen Menſchen darſtellen.

Darum beſſert und hebt der Umgang; unwillkührlich, ohne Verſtellung iſt der Menſch ein anderer im Umgang, als allein für ſich. Wunder wirkt namentlich die Liebe und zwar die Geſchlechterliebe. Mann und Weib berichten und ergänzen ſich gegenſeitig, um ſo vereint erſt die Gattung, den vollkommnen Menſchen darzuſtellen. **) Ohne

*) So ſind z. B. bei den Siamern Verſtellung und Lüge angeborne Laſter, aber gleichwohl haben ſie wieder Tugenden, die andern Völkern abgehen, welche dieſe Laſter der Siamer nicht haben.

**) Bei den Indern (Menu Geſ.) iſt erſt derjenige „ein vollſtändiger Mann, der aus drei vereinigten Perſonen, ſeinem Weibe, ſich ſelbſt und ſeinem Sohne beſteht. Denn Mann und Weib und Vater und Sohn ſind Eins.“ Auch der altteſtamentliche, irdiſche Adam iſt unvollſtändig ohne das Weib, ſehnt ſich nach ihm. Aber der neuteſtamentliche, der chriſtliche, der himmliſche, der auf den Untergang dieſer Welt berechnete Adam hat keine geſchlechtlichen Triebe und Functionen mehr.

Gattung iſt die Liebe undenkbar. Die Liebe iſt nichts Andres als das Selbſtgefühl der Gattung innerhalb des Geſchlechtsunterſchieds. In der Liebe iſt die Wahrheit der Gattung, die ſonſt nur eine Vernunftſache, ein Gegenſtand des Denkens iſt, eine Gefühlsſache, eine Gefühlswahrheit, denn in der Liebe ſpricht der Menſch ſeine Ungenügſamkeit an ſeiner Individualität für ſich aus, poſtulirt er das Daſein des Andern als ein Herzensbedürfniß, rechnet er den Andern zu ſeinem eignen Weſen, erklärt er nur ſein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menſchliches, dem Begriffe des Menſchen, d. i. der Gattung entſprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, ſchwach, bedürftig iſt das Individuum; aber ſtark, vollkommen, befriedigt, bedürfnißlos, ſelbſtgenugſam, unendlich die Liebe, weil in ihr das Selbſtgefühl der Individualität das Selbſtgefühl der Vollkommenheit der Gattung iſt. Aber wie die Liebe, wirkt auch die Freundſchaft, wo ſie wenigſtens wahr und innig, wo ſie Religion iſt, wie ſie es bei den Alten war. Freunde ergänzen ſich; Freundſchaft iſt ein Tugendmittel und mehr: ſie iſt ſelbſt Tugend, aber eine gemeinſchaftliche Tugend. Nur zwiſchen Tugendhaften kann Freundſchaft ſtattfinden, wie die Alten ſagten. Aber doch kann nicht vollkommne Gleichheit, es muß vielmehr Unterſchied ſtattfinden, denn die Freundſchaft beruht auf einem Ergänzungstriebe. Der Freund giebt ſich durch den Andern, was er ſelbſt nicht beſitzt. Die Freundſchaft ſühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott. So fehlerhaft auch ein Menſch für ſich ſelbſt ſein mag: er beweiſt doch darin ſchon einen guten Kern, daß er tüchtige Menſchen zu Freunden hat. Wenn ich auch ſelbſt nicht vollkommen ſein kann, ſo liebe ich doch wenigſtens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einſt der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, ſo ſchiebe ich als Fürſprecher, als Mittelsperſonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbariſch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen

Sünden, welche ich wohl begangen, aber ſelbſt in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von dieſen Sünden waren, verdammte!

Wenn nun aber ſchon die Freundſchaft, die Liebe aus für ſich unvollkommnen Weſen ein, wenigſtens relativ, vollkommnes Ganzes machen, wie viel mehr verſchwinden in der Gattung ſelbſt, welche nur in der Geſammtheit der Menſchheit ihr angemeßnes Daſein hat*) und eben darum nur ein Gegenſtand der Vernunft iſt, die Sünden und Fehler der einzelnen Menſchen! Das Lamento über die Sünde kommt daher nur da an die Tagesordnung, wo das menſchliche Individuum in ſeiner Individualität ſich als *ein für ſich ſelbſt vollkommnes, abſolutes, des Andern nicht* zur Realiſirung der Gattung, des vollkommenen Menſchen, bedürftiges Weſen Gegenſtand, wo *an die Stelle des Bewußtſeins der Gattung das ausſchließliche Selbſtbewußtſein des Individuums* getreten iſt, wo das Individuum ſich nicht als einen *Theil* der Menſchheit weiß, ſich nicht von der Gattung unterſcheidet, und deßwegen ſeine Sünden, ſeine Schranken, ſeine Schwächen zu allgemeinen Sünden, zu Sünden, Schranken und Schwächen der Menſchheit ſelbſt macht. Aber gleichwohl kann der Menſch das Bewußtſein der Gattung nicht verlieren, denn ſein Selbſtbewußtſein iſt weſentlich an das Bewußtſein des Andern gebunden. Wo darum dem Menſchen nicht die Gattung *als Gattung* Gegenſtand iſt, da wird ihm die Gattung *als Gott* Gegenſtand. Den Mangel des Begriffs der Gattung ergänzt er durch den Begriff Gottes, als *des* Weſens, welches frei iſt von den Schranken und Mängeln, die das Individuum, und, nach ſeiner Meinung, weil er das Individuum mit der Gattung identificirt, die Gattung ſelbſt drücken. Aber dieſes von den Schranken der Individuen freie, unbeſchränkte Weſen iſt eben nichts Andres als

*) „Nur *ſämmtliche* Menſchen, ſagt Goethe — Worte, die ich zwar ſchon wo anders angeführt habe, aber mich nicht enthalten kann hier zu wiederholen — erkennen die Natur; nur *ſämmtliche* Menſchen leben das Menſchliche."

die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Weſens darin offenbart, daß ſie ſich in unbeſchränkt vielen und verſchiedenartigen Individuen verwirklicht. Wären alle Menſchen abſolut gleich, ſo wäre allerdings kein Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum. Aber dann wäre auch das Daſein vieler Menſchen ein reiner Luxus; ein Einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem Einen, der das Glück der Exiſtenz genöſſe, ihren hinreichenden Erſatzmann.

Allerdings iſt das Weſen der Menſchen Eines, aber dieſes Weſen iſt unendlich; ſein wirkliches Daſein daher unendliche, ſich gegenſeitig ergänzende Verſchiedenartigkeit, um den Reichthum des Weſens zu offenbaren. Die Einheit im Weſen iſt Mannigfaltigkeit im Daſein. Zwiſchen mir und dem Andern — aber der Andere iſt der Repräſentant der Gattung, auch wenn er nur Einer iſt, er erſetzt mir das Bedürfniß nach vielen Andern, hat für mich univerſelle Bedeutung, iſt der Deputirte der Menſchheit, der in ihrem Namen zu mir Einſamen ſpricht, ich habe daher, auch nur mit Einem verbunden, ein gemeinſames, menſchliches Leben — zwiſchen Mir und dem Andern findet daher ein weſentlicher, qualitativer Unterſchied ſtatt. Der Andere iſt mein Du — ob dieß gleich wechſelſeitig iſt — mein anderes Ich, der mir gegenſtändliche Menſch, mein aufgeſchloſſenes Innere — das ſich ſelbſt ſehende Auge. An dem Andern habe ich erſt das Bewußtſein der Menſchheit; durch ihn erſt erfahre, fühle ich, daß ich Menſch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erſt klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander ſein können, daß nur die Gemeinſamkeit die Menſchheit ausmacht. Aber eben ſo findet auch moraliſch ein qualitativer, ein kritiſcher Unterſchied zwiſchen dem Ich und Du ſtatt. Der Andere iſt mein gegenſtändliches Gewiſſen: er macht mir meine Fehler zum Vorwurf, auch wenn er ſie mir nicht ausdrücklich ſagt: er iſt mein perſonificirtes Schaamgefühl. Das Bewußtſein des Moralgeſetzes, des Rechtes, der

Schicklichkeit, der Wahrheit ſelbſt iſt nur an das Bewußtſein des Andern gebunden. Wahr iſt, worin der Andere mit mir übereinſtimmt — Uebereinſtimmung das erſte Kennzeichen der Wahrheit, aber nur deßwegen, weil die *Gattung* das *letzte Maß der Wahrheit* iſt. Was ich nur denke nach dem Maße meiner Individualität, daran iſt der Andere nicht gebunden, das kann anders gedacht werden, das iſt eine zufällige, nur ſubjective Anſicht. Was ich aber denke im Maße der Gattung, das denke ich, wie es der Menſch *überhaupt* nur immer denken kann und folglich der Einzelne denken muß, wenn er normal, geſetzmäßig und folglich wahr denken will. *Wahr iſt, was mit dem Weſen der Gattung übereinſtimmt*, falſch, was ihr widerſpricht. Ein anderes Geſetz der Wahrheit giebt es nicht. Aber der Andere iſt mir gegenüber der Repräſentant der Gattung, der Stellvertreter der Andern im Plural, ja *ſein* Urtheil kann mir mehr gelten, als das Urtheil der zahlloſen Menge. „Mache der Schwärmer ſich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand iſt Sand; die Perle ſei mein, Du o vernünftiger Freund!“ Die Beiſtimmung des Andern gilt mir daher für das Kennzeichen der Geſetzmäßigkeit, der Allgemeinheit, der Wahrheit meiner Gedanken. Ich kann mich nicht ſo von mir abſondern, um vollkommen frei und intereſſelos mich beurtheilen zu können; aber der Andere hat ein unparteiiſches Urtheil; durch ihn berichtige, ergänze, erweitre ich mein eignes Urtheil, meinen eignen Geſchmack, meine eigne Erkenntniß. Kurz, es findet ein *qualitativer, kritiſcher Unterſchied* zwiſchen den Menſchen ſtatt. Aber das Chriſtenthum löſcht dieſe qualitativen Unterſchiede aus, es ſchlägt alle Menſchen über einen Leiſten, betrachtet ſie wie ein und daſſelbe Individuum, weil es keinen Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum kennt: *ein und daſſelbe Heilmittel* für alle Menſchen ohne Unterſchied, *ein und daſſelbe* Grund- und Erbübel in allen.

Eben deßwegen, weil das Chriſtenthum aus überſchwänglicher Subjectivität nichts weiß von der Gattung, in welcher allein die

Löſung, die Rechtfertigung, die Verſöhnung und Heilung der Sünden und Mängel der Individuen liegt, bedurfte es auch einer übernatürlichen, beſondern, ſelbſt wieder nur perſönlichen, ſubjectiven Hülfe, um die Sünde zu überwinden. Wenn ich allein die Gattung bin, wenn außer mir keine anderen, qualitativ anderen Menſchen exiſtiren, oder, was völlig eins iſt, wenn kein Unterſchied zwiſchen mir und den Andern iſt, wenn wir Alle vollkommen gleich ſind, wenn meine Sünden nicht neutraliſirt und abgeſtumpft werden durch die entgegengeſetzten Eigenſchaften anderer Menſchen; ſo iſt freilich meine Sünde ein himmelſchreiender Schandfleck, ein empörender Greuel, der nur durch außerordentliche, außermenſchliche, wunderbare Mittel getilgt werden kann. Glücklicher Weiſe giebt es aber eine natürliche Verſöhnung. Der Andere iſt an und für ſich der Mittler zwiſchen mir und der heiligen Idee der Gattung. „Der Menſch iſt dem Menſchen Gott.“ Meine Sünde iſt dadurch ſchon in ihre Schranke zurückgewieſen, in ihr Nichts verſtoßen, daß ſie eben nur meine, aber deßwegen noch nicht auch die Sünde des Andern iſt.

Achtzehntes Kapitel.

Die chriſtliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums.

Der Begriff der Gattung und mit ihm die Bedeutung des Gattungslebens war mit dem Chriſtenthum verſchwunden. Der früher ausgeſprochne Satz, daß das Chriſtenthum das Princip der Bildung nicht in ſich enthält, erhält dadurch eine neue Beſtätigung. Wo der Menſch den Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum auf-

hebt, und dieſe Einheit als ſein höchſtes Weſen, als Gott ſetzt, wo ihm alſo die Idee der Menſchheit nur als die Idee der Gottheit Gegenſtand iſt, da iſt das Bedürfniß der Bildung verſchwunden; der Menſch hat Alles in ſich, Alles in ſeinem Gotte, folglich kein Bedürfniß, ſich zu ergänzen durch den Andern, den Repräſentanten der Gattung, durch die Anſchauung der Welt überhaupt — ein Bedürfniß, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht. Allein für ſich erreicht der Menſch ſeinen Zweck — er erreicht ihn in Gott, Gott iſt ſelbſt dieſes erreichte Ziel, dieſer verwirklichte höchſte Zweck der Menſchheit; aber Gott iſt jedem Individuum allein für ſich gegenwärtig. Gott nur iſt das Bedürfniß des Chriſten — den Andern, die Menſchengattung, die Welt bedarf er nicht nothwendig dazu; das innere Bedürfniß des Andern fehlt. Gott vertritt mir eben die Gattung, den Andern; ja in der Abkehr von der Welt, in der Abſonderung werde ich erſt recht gottesbedürftig, empfinde ich erſt recht lebendig die Gegenwart Gottes, empfinde ich erſt, was Gott iſt, und was er mir ſein ſoll. Wohl iſt dem Religiöſen auch Gemeinſchaft, gemeinſchaftliche Erbauung Bedürfniß, aber das Bedürfniß des Andern iſt an ſich ſelbſt doch immer etwas höchſt Untergeordnetes. Das Seelenheil iſt die Grundidee, die Hauptſache des Chriſtenthums, aber dieſes Heil liegt nur in Gott, nur in der Concentration auf ihn. Die Thätigkeit für Andere iſt eine geforderte, iſt Bedingung des Heils, aber der Grund des Heils iſt Gott, die unmittelbare Beziehung auf Gott. Und ſelbſt die Thätigkeit für Andere hat nur eine religiöſe Bedeutung, hat nur die Beziehung auf Gott zum Grund und Zweck — iſt im Weſen nur eine Thätigkeit für Gott — Verherrlichung ſeines Namens, Ausbreitung ſeines Ruhmes. Aber Gott iſt die abſolute Subjectivität, die von der Welt abgeſchiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von dem Geſchlechtsunterſchied abgeſonderte Subjectivität. — Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben iſt daher das weſentliche

Ziel des Chriſten.*) Und dieſes Ziel verwirklichte ſich auf *ſinnliche Weiſe* im Mönchsleben.

Es iſt Selbſtbetrug, das Mönchthum nur aus dem Orient ableiten zu wollen. Wenigſtens muß man, wenn dieſe Ableitung gelten ſoll, dann auch ſo gerecht ſein und die dem Mönchthum entgegengeſetzte Tendenz der Chriſtenheit nicht aus dem Chriſtenthum, ſondern aus dem Geiſte, aus der Natur des Occidents überhaupt ableiten. Aber wie erklärt ſich dann die Begeiſterung des Abendlandes für das Mönchsleben? Das Mönchthum muß vielmehr geradezu aus dem Chriſtenthum ſelbſt abgeleitet werden: es war eine *nothwendige Folge* von dem *Glauben an den Himmel*, welchen das Chriſtenthum der Menſchheit verhieß. Wo das himmliſche Leben eine Wahrheit, da iſt das irdiſche Leben eine Lüge — wo Alles die Phantaſie, die Wirklichkeit Nichts. Wer ein ewiges himmliſches Leben glaubt, für den verliert dieſes Leben ſeinen Werth. Oder vielmehr es hat ſchon ſeinen Werth verloren: der Glaube an das himmliſche Leben iſt eben der Glaube an die *Nichtigkeit* und *Werthloſigkeit dieſes Lebens*. Das Jenſeits kann ich mir nicht *vorſtellen*, ohne mich nach ihm zu *ſehnen*, ohne mit einem Blicke des Mitleids oder der Verachtung auf dieſes erbärmliche Leben herabzuſchauen. Das himmliſche Leben kann kein Gegenſtand, kein Geſetz des *Glaubens* ſein, ohne zugleich ein Geſetz der *Moral* zu ſein: es muß meine Handlungen beſtimmen,**) wenn anders *mein Leben mit meinem Glauben übereinſtimmen* ſoll: ich *darf* mich nicht hängen an die vergänglichen Dinge dieſer Erde.

*) „*Das Leben für Gott* iſt nicht *dis natürliche Leben*, welches der *Verweßlichkeit* unterworfen iſt. ... Sollten wir denn nicht ſeufftzen nach den zukünftigen Dingen und dieſen *zeitlichen allen feindt ſeyn*? ... Darum ſollten wir *dieß Leben und dieſe Welt getroſt verachten* und von Hertzen ſeufftzen und Verlangen haben zu der künfftigen Ehre und Herrlichkeit des ewigen Lebens." *Luther.* (I. Th. S. 466. 467.)

**) „Dahin iſt der Geiſt *zu richten, wohin er einſt gehen wird*." (*Meditat. sacrae Joh. Gerhardi.* Med. 46.)

Ich darf nicht, aber ich mag auch nicht, denn was ſind alle Dinge hienieden gegen die Herrlichkeit des himmliſchen Lebens?*)

Allerdings hängt die Qualität jenes Lebens von der Qualität, der moraliſchen Beſchaffenheit dieſes Lebens ab, aber die Moralität iſt ſelbſt beſtimmt durch den Glauben an das ewige Leben. Und dieſe dem überirdiſchen Leben entſprechende Moralität iſt nur die Abkehr von dieſer Welt, die Verneinung dieſes Lebens. Die ſinnliche Bewährung dieſer geiſtigen Abkehr aber iſt das klöſterliche Leben. Alles muß ſich zuletzt äußerlich, ſinnlich darſtellen.**) Das klöſterliche, überhaupt aſcetiſche Leben iſt das himmliſche Leben, wie es ſich hienieden bewährt und bewähren kann. Wenn meine Seele dem Himmel angehört, warum ſoll ich, ja wie kann ich mit dem Leibe der Erde angehören? Die Seele belebt den Leib. Wenn aber die Seele im Himmel iſt, ſo iſt der Leib verlaſſen, todt — abgeſtorben alſo das Verbindungsorgan zwiſchen der Welt und der Seele. Der Tod, die Scheidung der Seele vom Leibe, wenigſtens von dieſem groben materiellen, ſündhaften Leibe iſt der Eingang zum Himmel. Wenn aber der Tod die Bedingung der Seligkeit und moraliſchen Vollkommenheit iſt, ſo iſt nothwendig die Abtödtung, die Mortification das einzige Geſetz der Moral. Der moraliſche Tod iſt die nothwendige Vorausnahme des

---

*) „Wer das Himmliſche begehrt, dem ſchmeckt nicht das Irdiſche. Wer nach dem Ewigen verlangt, dem iſt das Vergängliche zum Ekel." Bernhardus. (Epist. Ex persona Heliae monachi ad parentes.) Die alten Chriſten feierten daher nicht, wie die modernen, den Geburtstag, ſondern den Todestag. (Siehe die Anmerk. zu Min. Felix e rec. Gronovii Lugd. Bat. 1719. p. 332.) „Darum ſollte man lieber einem Chriſten-Menſchen rathen, daß ſie die Krankheit mit Geduld tragen, ja auch begehren, daß der Tod komme, je eher, je lieber. Denn wie S. Cyprianus ſpricht, iſt nichts nützlicheres einem Chriſten, denn bald ſterben. Aber wir hören lieber den Heyden Juvenalem, der da ſpricht: Orandum est ut sit mens sana in corpore sano." Luther. (Th. IV. S. 15.)

**) „Der iſt vollkommen, der geiſtig und leiblich von der Welt geſchieden iſt." De modo bene vivendi ad Sororem S. VII. (Unter den unächten Schriften Bernhards.)

natürlichen Todes — die nothwendige; denn es wäre die höchſte Immoralität, dem ſinnlichen Tod, der kein moraliſcher, ſondern natürlicher, dem Menſchen mit dem Thiere gemeiner Act iſt, den Erwerb des Himmels zu überlaſſen. Der Tod muß daher zu einem *moraliſchen* Act, einem *Act der Selbſtthätigkeit* erhoben werden. „*Ich ſterbe täglich*,“ ſagt der Apoſtel, und dieſen Spruch machte der heilige Antonius, der Gründer des Mönchthums,*) zum Thema ſeines Lebens.

Aber das Chriſtenthum, entgegnet man, hat nur eine *geiſtige* Freiheit gewollt. Ja wohl; aber was iſt die geiſtige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die ſich nicht ſinnlich bewährt? Oder glaubſt Du, es kommt nur auf Dich, auf Deinen Willen, Deine Geſinnung an, ob Du frei von Etwas biſt? O dann biſt Du gewaltig in der Irre, und haſt nie einen wahren Befreiungsact erlebt. So lange Du in einem Stande, einem Fache, einem Verhältniß *biſt*, ſo lange wirſt Du von ihm *unwillkührlich beſtimmt*. Dein Wille, Deine Geſinnung befreit Dich nur von den *bewußten*, aber *nicht* von den *heimlichen*, den *unbewußten Schranken* und *Eindrücken*, die in der *Natur der Sache* liegen. Darum iſt es uns unheimlich, unſre Bruſt beklemmt, ſo lange wir uns *nicht räumlich*, *ſinnlich* ſcheiden von dem, womit wir innerlich gebrochen haben. Die ſinnliche Freiheit iſt allein die Wahrheit der geiſtigen Freiheit. Ein Menſch, der an den irdiſchen Schätzen das geiſtige Intereſſe wirklich verloren, der wirft ſie auch bald zum Fenſter hinaus, um vollkommen ſein Herz zu entledigen. Was ich nicht mehr mit der *Geſinnung* habe, das iſt mir zur *Laſt*, wenn ich es dennoch habe, denn ich habe es im *Widerſpruch* mit meiner Geſinnung. Alſo weg damit! Was die Geſinnung entlaſſen, das halte auch die Hand nicht mehr feſt. Nur die Geſinnung iſt die Schwerkraft des Händedrucks; nur die Geſinnung heiligt den Beſitz. Wer ſein

*) S. indeß hierüber Hieronymus de vita Pauli primi Eremitae.

Weib ſo haben ſoll, als habe er es nicht, der thut beſſer, wenn er ſich gar kein Weib nimmt. Haben, als habe man nicht, heißt haben ohne die Geſinnung des Habens, heißt in Wahrheit nicht haben. Und wer daher ſagt: man ſolle ein Ding haben ſo, als habe man es nicht, der ſagt nur auf eine feine, ſchonende Weiſe: man ſoll es gar nicht haben. Was ich aus dem Herzen fahren laſſe, das iſt nicht mehr mein, das iſt vogelfrei. Der heilige Antonius faßte den Entſchluß, der Welt zu entſagen, als er einſt den Spruch hörte: „Willſt Du vollkommen ſein, ſo gehe hin, verkaufe, was Du haſt und gieb es den Armen, ſo wirſt Du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Der heilige Antonius gab die allein wahre Auslegung dieſes Ausſpruchs. Er ging hin und verkaufte ſeine Reichthümer und gab ſie den Armen. Nur ſo bewährte er ſeine geiſtige Freiheit von den Schätzen dieſer Welt. *)

Solche Freiheit, ſolche Wahrheit widerſpricht nun freilich dem heutigen Chriſtenthum, welchem zufolge der Herr nur eine geiſtige Freiheit gewollt, d. h. eine Freiheit, die durchaus keine Opfer, keine Energie erheiſcht, eine illuſoriſche Freiheit, eine Freiheit der Selbſttäuſchung — die Freiheit von den irdiſchen Gütern, welche im Beſitze und Genuſſe dieſer Güter liegt. Deßwegen ſagte ja auch der Herr: „mein Joch iſt ſanft und leicht.“ Wie barbariſch, wie unſinnig wäre das Chriſtenthum, wenn es den Menſchen zumuthete, die Schätze dieſer Welt aufzuopfern! Dann paßte ja das Chriſtenthum gar nicht für dieſe Welt. Aber das ſei ferne! Das Chriſtenthum iſt höchſt praktiſch und weltklug; es überläßt die Freiheit von den Schätzen und Lüſten dieſer Welt dem natürlichen Tode — die Selbſttödtung der Mönche

*) Natürlich hatte das Chriſtenthum nur ſolche Kraft, als, wie Hieronymus an die Demetrias ſchreibt, das Blut unſers Herrn noch warm und der Glaube noch in friſcher Glut war. Siehe über dieſen Gegenſtand auch G. Arnold. Von der erſten Chriſten Genügſamkeit und Verſchmähung alles Eigennutzes. (l. c. B. IV. c. 12. §. 7—16.

iſt unchriſtlicher Selbſtmord — aber der Selbſtthätigkeit den Erwerb und Genuß der irdiſchen Schätze. Die ächten Chriſten zweifeln zwar nicht an der Wahrheit des himmliſchen Lebens, Gott bewahre! darin ſtimmen ſie noch heute mit den alten Mönchen überein; aber ſie erwarten daſſelbe geduldig, ergeben in den Willen Gottes, d. h. in den Willen der Selbſtſucht, der wohlbehaglichen Genußſucht dieſer Welt.*) Doch ich wende mich mit Ekel und Verachtung weg von dem modernen Chriſtenthum, wo die Braut Chriſti bereitwillig ſelbſt der Polygamie huldigt, wenigſtens der ſucceſſiven Polygamie, die ſich aber nicht weſentlich in den Augen des wahren Chriſten von der gleichzeitigen unterſcheidet, aber doch zugleich — o ſchändliche Heuchelei! — auf die ewige, allverbindende, unwiderſprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes ſchwört, und kehre zurück mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuſchen Kloſterzelle, wo noch nicht die dem Himmel angetraute Seele mit einem fremden, irdiſchen Leibe buhlte!

Das unweltliche, übernatürliche Leben iſt weſentlich auch eheloſes Leben. Das Cälibat — freilich nicht als Geſetz — liegt gleichfalls alſo im innerſten Weſen des Chriſtenthums. Hinlänglich iſt dieß ſchon in der übernatürlichen Herkunft des Heilands ausgeſprochen. In dieſem Glauben heiligten die Chriſten die unbefleckte Jungfräulichkeit als das heilbringende Princip, als das Princip der neuen, der chriſtlichen Welt. Komme man nicht mit ſolchen Stellen der Bibel wie etwa: Mehret euch, oder: Was Gott zuſammengefügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden, um damit die

*) Wie anders die alten Chriſten! „Es iſt ſchwer, ja unmöglich, zugleich die gegenwärtigen und künftigen Güter zu genießen.“ Hieronymus. (Epist. Juliano.) „Du biſt gar zu delicat, mein Bruder, wenn Du Dich hier mit der Welt freuen und hernach mit Chriſtus herrſchen willſt.“ Derſelbe. (Epist. ad Heliodorum.) „Ihr wollt Gott und Creatur alles mit einander haben und das iſt unmöglich. Luſt Gottes und Luſt der Creaturen mag nicht bei einander ſtehen.“ Tauler. (Ed. c. p. 334.) Aber freilich ſie waren abſtracte Chriſten. Und jetzt leben wir im Zeitalter der Verſöhnung! Ja wohl!

Ehe zu ſanctioniren! Die erſte Stelle bezieht ſich, wie ſchon Tertullian und Hieronymus bemerkten, nur auf die menſchenleere, nicht aber bereits erfüllte Erde, nur auf den Anfang, nicht aber auf das mit der unmittelbaren Erſcheinung Gottes auf Erden eingetretne Ende der Welt. Und auch die zweite bezieht ſich nur auf die Ehe als ein Inſtitut des alten Teſtaments. Juden ſtellten die Frage: ob es auch recht ſei, daß ſich ein Menſch ſcheide von ſeinem Weibe: die zweckmäßigſte Abfertigung dieſer Frage war obige Antwort. Wer einmal eine Ehe ſchließt, der ſoll ſie auch heilig halten. Schon der Blick nach einer andern iſt Ehebruch. Die Ehe iſt an und für ſich ſchon eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr die Energie der Sinnlichkeit, ein Uebel, das daher ſo viel als möglich beſchränkt werden muß. Die Unauflöslichkeit der Ehe iſt ein Nimbus, ein Heiligenſchein, welcher gerade das Gegentheil von Dem ausſpricht, was die vom Scheine geblendeten und verwirrten Köpfe dahinter ſuchen. Die Ehe iſt an ſich, d. h. im Sinne des vollendeten Chriſtenthums eine Sünde*) oder doch eine Schwachheit, die Dir nur unter der Bedingung erlaubt und verziehen wird, daß Du Dich auf ein einziges — bedenke es wohl! — ein einziges Weib für immer beſchränkſt. Kurz, die Ehe iſt nur im Alten, aber nicht mehr im Neuen Teſtament geheiligt: das N. T. kennt ein höheres, ein übernatürliches Princip, das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit.**) „Wer es faſſen mag, der faſſe es.“ „Die Kinder dieſer Welt freyen und laſſen ſich freyen, welche aber würdig ſein werden, jene Welt zu erlangen in der Auferſtehung von den

*) „Nicht vollkommen ſein wollen heißt: ſündigen.“ Hieronymus. (Epist. ad Heliodorum de laude Vitae solit.) Ich bemerke zugleich, daß ich die hier exponirte Bibelſtelle über die Ehe in dem Sinne auslege, in welchem ſie die Geſchichte des Chriſtenthums exponirt hat.

**) „Der Eheſtand iſt nichts neues oder ungewöhnliches, und iſt auch von Heiden nach dem Urtheile der Vernunft für gut angeſehen und gelobet worden.“ Luther. (Th. II. p. 337 a.)

Todten, die werden weder freyen, noch ſich freyen laſſen. Denn ſie können hinfort nicht ſterben, denn ſie ſind den Engeln gleich und Gottes Kinder, dieweil ſie Kinder ſind der Aufer-ſtehung." Im Himmel freyen ſie alſo nicht; vom Himmel iſt das Princip der Geſchlechtsliebe als ein irdiſches, weltliches aus-geſchloſſen. Aber das himmliſche Leben iſt das wahre, das voll-endete, ewige Leben des Chriſten. Warum ſoll alſo ich, der ich für den Himmel beſtimmt bin, ein Band knüpfen, das in meiner wahren Be-ſtimmung aufgelöſt iſt? Warum ſoll ich, der ich an ſich, der Möglichkeit nach ein himmliſches Weſen bin, nicht hier ſchon dieſe Möglichkeit ver-wirklichen? *) Ja die Ehe iſt ſchon aus meinem Sinne, meinem Herzen verbannt, indem ſie aus dem Himmel, dem weſentlichen Gegenſtand meines Glaubens, Hoffens und Lebens verſtoßen iſt. Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdiſches Weib Platz haben? Wie kann ich mein Herz zwiſchen Gott und dem Menſchen theilen? **) Die Liebe des Chriſten zu Gott iſt nicht eine abſtracte oder allgemeine Liebe, wie die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Wiſſenſchaft; ſie iſt die Liebe zu einem ſubjectiven, perſönlichen Gott, alſo ſelbſt eine ſubjective, perſönliche Liebe. Eine we-ſentliche Eigenſchaft dieſer Liebe iſt es, daß ſie eine ausſchließliche, eiferſüchtige Liebe iſt, denn ihr Gegenſtand iſt ein perſönliches und zugleich das höchſte Weſen, dem kein andres gleich kommt. „Halte Dich zu Jeſus (aber Jeſus Chriſtus iſt der Gott des Chriſten)

---

*) „Die in das Paradies aufgenommen werden wollen, müſſen davon ablaſſen, wovon das Paradies frei iſt." Tertullian. (De exhort. cast. c. 13.) „Der Cälibat iſt die Nachahmung der Engel." Jo. Damascenus. (Orthod. fidei l. IV. c. 25.)

**) „Die Unverheirathete beſchäftigt ſich nur mit Gott und hat nur Einen Ge-danken; die Verheirathete aber lebt zum Theil mit Gott, zum Theil mit dem Mann." Clemens Alex. (Paedag. l. II. c. 10.) „Wer ein einſames Leben erwählt, denkt nur an göttliche Dinge." Theodoret. (Haeretic. Fabul. l. V. 24.)

im Leben und im Tode; verlaß Dich auf ſeine Treue: er allein kann Dir helfen, wenn Dich Alles verläßt. Dein Geliebter hat die Eigenſchaft, daß er keinen Andern neben ſich dulden will: er allein will Dein Herz haben, allein in Deiner Seele wie ein König auf ſeinem Throne herrſchen." „Was kann Dir die Welt ohne Jeſus nützen? Ohne Chriſtus ſein, iſt Höllenpein; mit Chriſtus ſein, himmliſche Süßigkeit." „Ohne Freund kannſt Du nicht leben; aber wenn Dir nicht Chriſti Freundſchaft über Alles geht, ſo wirſt Du über Maßen traurig und troſtlos ſein." „Liebe Alle um Jeſu willen, aber Jeſus um ſeinetwillen. Jeſus Chriſtus allein iſt der Liebenswerthe." „Mein Gott, meine Liebe (mein Herz): ganz biſt Du mein und ganz bin Ich Dein." „Die Liebe ... hofft und vertraut immer auf Gott, auch wenn ihr Gott nicht gnädig iſt (oder bitter ſchmeckt non ſapit); denn ohne Schmerz lebt man nicht in der Liebe ....." „Um des Geliebten willen muß der Liebende Alles, auch das Harte und Bittere gern ſich gefallen laſſen." „Mein Gott und mein Alles.... In Deiner Gegenwart iſt mir Alles ſüß, in Deiner Abweſenheit Alles widerlich ...... Ohne Dich kann mir nichts gefallen." „O wann wird endlich jene ſelige, jene erſehnte Stunde kommen, daß Du mich ganz mit Deiner Gegenwart erfüllſt und mir Alles in Allem biſt! So lange mir dieß nicht vergönnt iſt, iſt meine Freude nur Stückwerk." „Wo war es mir je wohl ohne Dich? oder wann in Deiner Gegenwart ſchlimm? Ich will lieber arm ſein um Deinetwillen, als reich ohne Dich. Ich will lieber mit Dir auf der Erde ein Pilger, als ohne Dich Beſitzer des Himmels ſein. Wo Du biſt, iſt der Himmel; Tod und Hölle, wo Du nicht biſt. Nur nach Dir ſehne ich mich." „Du kannſt nicht Gott dienen und zugleich am Vergänglichen Deine Freude haben: Du mußt Dich entfernen von allen Bekannten und Freunden und von allem zeitlichen Troſte Deinen Geiſt abſondern. Die Gläubigen Chriſti ſollen ſich nach der Ermahnung des heiligen Apoſtels Petrus nur als Pilger und Fremdlinge dieſer Welt an-

ſehen.“*) Die Liebe zu Gott als einem perſönlichen Weſen iſt alſo eine *eigentliche, förmliche, perſönliche, ausſchließliche Liebe*. Wie kann ich alſo Gott, ſage Gott, und zugleich ein ſterbliches Weib lieben? Setze ich dadurch nicht Gott auf gleichen Fuß mit dem Weib? Nein! einer Seele, die Gott *wahrhaft* liebt, iſt die Liebe zum Weibe eine Unmöglichkeit — ein Ehebruch. „Wer ein Weib hat, ſagt der Apoſtel Paulus, denket, was des Weibes iſt, wer keines hat, denkt nur, was des Herrn iſt. Der Verheirathete denkt daran, daß er dem Weibe gefalle, der Unverheirathete daran, daß er Gott gefalle.“

Der wahre Chriſt hat, wie kein Bedürfniß der Bildung, weil dieſe ein dem Gemüthe widerliches, weltliches Princip iſt, ſo auch kein Bedürfniß der (natürlichen) *Liebe*. Gott erſetzt ihm den Mangel, das Bedürfniß der Bildung, Gott deßgleichen den Mangel, das Bedürfniß der Liebe, des Weibes, der Familie. Der Chriſt identificirt unmittelbar mit dem Individuum die Gattung: er ſtreift daher den *Geſchlechtsunterſchied* als einen läſtigen, zufälligen Anhang von ſich ab.**) Mann und Weib zuſammen machen erſt den wirklichen Menſchen aus, Mann und Weib zuſammen iſt die Exiſtenz der Gattung — denn ihre Verbindung iſt die Quelle der Vielheit, die Quelle anderer Menſchen. Der Menſch daher, der ſeine Mannheit nicht verneint, der ſich fühlt als Mann und dieſes Gefühl als ein natur- und geſetzmäßiges Gefühl anerkennt, der weiß und fühlt ſich als ein *Theilweſen*, welches eines

*) *Thomas a Kempis* (de imit. l. II. c. 7. c. 8. l. III. c. 5. c. 34. c. 53. c. 59.) „O wie ſelig iſt die Jungfrau, in deren Bruſt außer der Liebe Chriſti keine andere Liebe wohnt!“ *Hieronymus*. (Demetriadi, virgini *Deo consecratae*.) Aber freilich das iſt wieder eine ſehr *abſtracte* Liebe, die im Zeitalter der Verſöhnung, wo Chriſtus und Belial ein Herz und eine Seele ſind, nicht mehr ſchmeckt. O wie bitter iſt die Wahrheit!

**) „„Unterſchieden iſt das Weib und die Jungfrau.““ Siehe, wie ſelig die iſt, welche ſelbſt den *Namen ihres Geſchlechts* verloren hat. Die Jungfrau heißt nicht mehr Weib.“ *Hieronymus*. (Adv. Helvidium de perpet. virg. p. 14. T. II. Erasmus.)

andern Theilweſens zur Hervorbringung des Ganzen, der wahren Menſchheit bedarf. Der Chriſt dagegen erfaßt ſich in ſeiner überſchwänglichen, übernatürlichen Subjectivität als ein *für ſich ſelbſt* vollkommnes Weſen. Aber dieſer Anſchauung war der Geſchlechtstrieb entgegen; er ſtand mit ſeinem Ideal, ſeinem höchſten Weſen in Widerſpruch; der Chriſt mußte daher dieſen Trieb unterdrücken.

Wohl empfand auch der Chriſt das Bedürfniß der Geſchlechterliebe, aber nur als ein ſeiner himmliſchen Beſtimmung widerſprechendes, nur natürliches, — natürlich in dem gemeinen, verächtlichen Sinne, den dieſes Wort im Chriſtenthum hat, — nicht als ein moraliſches, inniges Bedürfniß, nicht als ein, um mich ſo auszudrücken, metaphyſiſches, d. i. weſentliches Bedürfniß, welches der Menſch eben nur da empfinden kann, wo er den Geſchlechtsunterſchied nicht von ſich abſondert, ſondern vielmehr zu ſeinem innern Weſen rechnet. Heilig iſt darum nicht die Ehe im Chriſtenthume — wenigſtens nur *ſcheinbar, illuſoriſch* — denn das natürliche Princip der Ehe, die *Geſchlechterliebe* — mag auch die bürgerliche Ehe unzählige Mal dieſem Principe widerſprechen — iſt im Chriſtenthum ein *unheiliges*, vom *Himmel ausgeſchloſſenes*.*) Was aber der Menſch von

*) Dieß läßt ſich auch ſo ausdrücken: die Ehe hat im Chriſtenthum nur eine *moraliſche*, aber keine *religiöſe* Bedeutung, *kein religiöſes Princip* und *Vorbild*. Anders bei den Griechen, wo z. B. „Zeus und Here das große Urbild jeder Ehe" (*Creuzer* Symb.), bei den alten Parſen, wo die Zeugung als „die Vermehrung des Menſchengeſchlechts, die *Verminderung* des *Arhimaniſchen Reichs*", alſo eine *religiöſe* Pflicht und Handlung iſt (Zend-Aveſta), bei den Indern, wo der Sohn der *wiedergeborne* Vater iſt.

So der Frau ihr Gemahl nahet, wird er *wiedergeboren* ſelbſt
Von der, die Mutter durch ihn wird.

(Fr. *Schlegel*.)

Bei den Indern darf kein Wiedergeborner in den Stand eines Sanyaſſi, das iſt eines in Gott verſunkenen Einſiedlers treten, wenn er nicht vorher drei Schulden bezahlt, unter andern die, daß er *rechtlicher Weiſe* einen *Sohn* gezeugt hat. Bei den Chriſten dagegen, wenigſtens den katholiſchen, war es ein wahres religiöſes Freu-

ſeinem Himmel ausſchließt, das ſchließt er von ſeinem wahren Weſen aus. Der Himmel iſt ſein Schatzkäſtchen. Glaube nicht dem, was er auf der Erde etablirt, was er hier erlaubt und ſanctionirt: hier muß er ſich accommodiren; hier kommt ihm Manches in die Quere, was nicht in ſein Syſtem paßt; hier weicht er Deinem Blick aus, denn er befindet ſich unter fremden Weſen, die ihn ſchüchtern machen. Aber belauſche ihn, wo er ſein Incognito abwirft und ſich in ſeiner wahren Würde, ſeinem himmliſchen Staate zeigt. Im Himmel ſpricht er, wie er denkt; dort vernimmſt Du ſeine wahre Meinung. Wo ſein Himmel, iſt ſein Herz — der Himmel iſt ſein offnes Herz. Der Himmel iſt nichts, als der Begriff des Wahren, Guten, Gültigen, deſſen, was ſein ſoll; die Erde nichts als der Begriff des Unwahren, Ungültigen, deſſen, was nicht ſein ſoll. Der Chriſt ſchließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort giebt es nur reine, geſchlechtloſe Individuen, „Geiſter", dort herrſcht die abſolute Subjectivität — alſo ſchließt der Chriſt von ſeinem wahren Leben das Gattungsleben aus; er verneint das Princip der Ehe als ein ſündiges, ein verwerfliches; denn das ſündloſe, das wahre Leben iſt das himmliſche. *)

denſeſt, wenn Verlobte oder ſchon Verheirathete — vorausgeſetzt, daß es mit beiderſeitiger Einwilligung geſchah — den ehelichen Stand aufgaben, der religiöſen Liebe die eheliche Liebe aufopferten.

*) Inſofern das religiöſe Bewußtſein alles zuletzt wieder ſetzt, was es anfangs aufhebt, das jenſeitige Leben daher zuletzt nichts Andres iſt als das wiederhergeſtellte dießſeitige Leben, ſo muß conſequent auch das Geſchlecht wiederhergeſtellt werden. „Sie werden den Engeln ähnlich ſein, alſo nicht aufhören, Menſchen zu ſein, ſo daß der Apoſtel Apoſtel und die Maria Maria iſt." Hieronymus. (Ad Theodoram viduam.) Aber wie der jenſeitige Körper ein unkörperlicher, ſcheinbarer Körper, ſo iſt nothwendig das dortige Geſchlecht ein geſchlechtloſes, nur ſcheinbares Geſchlecht.

Neunzehntes Kapitel.

Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit.

Das eheloſe, überhaupt ascetiſche Leben iſt der directe Weg zum himmliſchen unſterblichen Leben, denn der Himmel iſt nichts Andres als das übernatürliche, gattungsfreie, geſchlechtloſe, abſolut ſubjective Leben. Dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit liegt der Glaube zu Grunde, daß der Geſchlechtsunterſchied nur ein äußerlicher Anflug der Individualität, daß an ſich das Individuum ein geſchlechtloſes, für ſich ſelbſt vollſtändiges, abſolutes Weſen iſt. Wer aber keinem Geſchlecht angehört, gehört keiner Gattung an — die Geſchlechtsverſchiedenheit iſt die Nabelſchnur, durch welche die Individualität mit der Gattung zuſammenhängt — und wer keiner Gattung angehört, der gehört nur ſich ſelbſt an, iſt ein ſchlechthin bedürfnißloſes, göttliches, abſolutes Weſen. Nur da daher, wo die Gattung aus dem Bewußtſein verſchwindet, wird das himmliſche Leben zur Gewißheit. Wer im Bewußtſein der Gattung und folglich ihrer Wahrheit lebt, der lebt auch im Bewußtſein der Wahrheit der Geſchlechtsbeſtimmtheit. Er betrachtet dieſelbe nicht als einen mechaniſch eingeſprengten zufälligen Stein des Anſtoßes; er betrachtet ſie als einen innigen, einen chemiſchen Beſtandtheil ſeines Weſens. Er weiß ſich wohl als Menſch, aber zugleich in der Beſtimmtheit des Geſchlechts, die nicht nur Mark und Bein durchdringt, ſondern auch ſein innerſtes Selbſt, die weſentliche Art ſeines Denkens, Wollens, Empfindens beſtimmt. Wer daher im Bewußtſein der Gattung lebt, wer ſein Gemüth und ſeine Phantaſie beſchränkt, beſtimmt durch die Anſchauung des wirklichen Lebens, des wirklichen Menſchen, der kann ſich kein Leben denken, wo das Gattungsleben und damit der Geſchlechtsunterſchied aufgehoben iſt: er hält das geſchlechtloſe Individuum, den himmliſchen Geiſt für eine gemüthliche Vorſtellung der Phantaſie.

Aber eben ſo wenig, wie von dem Geſchlechtsunterſchiede, kann der wahre Menſch von ſeiner ſittlichen oder geiſtigen Beſtimmtheit, die ja aufs innigſte mit ſeiner natürlichen Beſtimmtheit zuſammenhängt, abſtrahiren. Eben, weil er in der Anſchauung des Ganzen lebt, ſo lebt er in der Anſchauung ſeiner nur als eines Theilweſens, das nur iſt, was es iſt, durch die Beſtimmtheit, die es eben zum Theil des Ganzen oder zu einem relativen Ganzen macht. Jeder hält daher mit Recht ſein Geſchäft, ſeinen Stand, ſeine Kunſt oder Wiſſenſchaft für die höchſte: denn der Geiſt des Menſchen iſt nichts als die weſentliche Art ſeiner Thätigkeit. Wer etwas Tüchtiges in ſeinem Stande, ſeiner Kunſt iſt, wer, wie man im Leben ſagt, ſeinen Poſten ausfüllt, mit Leib und Leben ſeinem Berufe ergeben iſt, der denkt ſich auch ſeinen Beruf als den höchſten und ſchönſten. Wie ſollte er in ſeinem Geiſte verläugnen, in ſeinem Denken erniedrigen, was er durch die That celebrirt, indem er mit Freuden demſelben ſeine Kräfte weiht? Was ich gering ſchätze, wie kann ich dem meine Zeit, meine Kräfte weihen? Muß ich dennoch, ſo iſt meine Thätigkeit eine unglückliche, denn ich bin zerfallen mit mir ſelbſt. Arbeiten iſt Dienen. Wie kann ich aber einem Gegenſtand dienen, mich ihm unterwerfen, wenn er mir nicht im Geiſte hoch ſteht? Kurz, die Beſchäftigungen beſtimmen das Urtheil, die Denkart, die Geſinnung des Menſchen. Und je höher die Art der Beſchäftigung, deſto mehr identificirt ſich der Menſch damit. Was überhaupt der Menſch zum weſentlichen Zweck ſeines Lebens macht, das erklärt er für ſeine Seele; denn es iſt das Princip der Bewegung in ihm. Durch ſeine Zwecke, durch die Thätigkeit, in welcher er dieſe Zwecke verwirklicht, iſt aber der Menſch zugleich, wie Etwas für ſich, ſo *Etwas für Andere*, für das Allgemeine, die Gattung. Wer daher in dem Bewußtſein der Gattung als einer Wahrheit lebt, der hält ſein Sein für Andere, ſein öffentliches, gemeinnütziges Sein für *das* Sein, welches eins iſt mit dem Sein *ſeines* Weſens, für ſein unſterbliches Sein. Er lebt mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen für die Menſchheit. Wie könnte

er eine beſondere Exiſtenz für ſich noch im Rückhalt haben, wie ſich von der Menſchheit ſcheiden? wie im Tode verläugnen, was er im Leben bekräftigte?

Das himmliſche Leben oder — was wir hier nicht unterſcheiden — die perſönliche Unſterblichkeit iſt eine charakteriſtiſche Lehre des Chriſtenthums. Allerdings findet ſie ſich zum Theil auch ſchon bei den heidniſchen Philoſophen, aber hier hat ſie nur die Bedeutung einer *Phantaſie*, weil ſie nicht mit ihrer Grundanſchauung zuſammenhing. Wie widerſprechend äußern ſich nicht z. B. die Stoiker über dieſen Gegenſtand! Erſt bei den Chriſten fand die perſönliche Unſterblichkeit *das* Princip, woraus ſie ſich mit Nothwendigkeit als eine ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheit ergiebt. Den Alten kam die Anſchauung der Welt, der Natur, der Gattung ſtets in die Quere, ſie unterſchieden zwiſchen dem Lebensprincip und dem lebenden Subject, zwiſchen der Seele, dem Geiſte und *ſich ſelbſt*; während der Chriſt den Unterſchied zwiſchen Seele und Perſon, Gattung und Individuum aufhob, unmittelbar *in* ſich ſelbſt daher ſetzte, was nur der Totalität der Gattung angehört. Aber die unmittelbare Einheit der Gattung und Individualität iſt eben das höchſte Princip, der Gott des Chriſtenthums — das *Individuum* hat in ihm die Bedeutung des *abſoluten Weſens* — und die nothwendige Folge *dieſes* Princips eben die perſönliche Unſterblichkeit.

Oder vielmehr: der Glaube an die *perſönliche Unſterblichkeit* iſt ganz *identiſch* mit dem *Glauben an den perſönlichen Gott* — d. h. *daſſelbe*, was der Glaube an das himmliſche, unſterbliche Leben der Perſon ausdrückt, daſſelbe drückt Gott aus, wie er den Chriſten Gegenſtand iſt — das Weſen der *abſoluten, uneingeſchränkten Perſönlichkeit*. Die uneingeſchränkte Perſönlichkeit iſt Gott, aber die himmliſche, unſterbliche Perſönlichkeit iſt ſelbſt nichts Andres als die uneingeſchränkte, die von allen irdiſchen Beſchwerden und Schranken erledigte Perſönlichkeit — der Unterſchied *nur der*, daß

Gott der *geiſtige* Himmel, der Himmel der *ſinnliche* Gott iſt, daß in Gott *gedacht* wird, was im Himmel als ein *Object der Phantaſie* geſetzt wird. Gott iſt nur der *unentwickelte* Himmel, der *wirkliche* Himmel der *entwickelte* Gott. Gegenwärtig iſt Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott. Gott iſt die *Bürgſchaft*, die, aber *noch abſtracte*, *Gegenwart* und Exiſtenz der *Zukunft* — der *anticipirte*, *compendiöſe* Himmel. Unſer eignes zukünftiges, aber von uns, wie wir gegenwärtig in dieſer Welt, in dieſem Leibe exiſtiren, unterſchiednes, nur ideal gegenſtändliches Weſen iſt Gott — Gott iſt der Gattungsbegriff, der ſich dort erſt verwirklichen, individualiſiren wird. Gott iſt die himmliſche, reine, freie *Weſenheit*, die dort als himmliſche, reine *Weſen* exiſtiren wird, die Seligkeit, die dort in einer Fülle ſeliger Individuen ſich entfaltet. Gott iſt alſo nichts Andres als der Begriff oder das Weſen des abſoluten, des ſeligen, himmliſchen Lebens, das aber hier ſelbſt noch zuſammengefaßt wird in eine ideale Perſönlichkeit. Deutlich genug iſt dieß ausgeſprochen in dem Glauben, daß das ſelige Leben die Einheit mit Gott iſt. Hier ſind wir unterſchieden und getrennt von Gott, dort fällt die Scheidewand; hier ſind wir Menſchen, dort Götter; hier iſt die Gottheit ein Monopol, dort ein Gemeingut; hier eine abſtracte Einheit, dort eine concrete Vielheit. *)

---

*) „Schön, ſagt die Schrift (1. Johann. 3, 2), daß wir dann Gott ſehen werden, wie er iſt, wenn wir ihm *gleich ſein*, d. h. das ſein werden, *was er ſelbſt* iſt; denn welchen die Macht gegeben iſt, Gottes Söhne zu werden, denen iſt auch die Macht gegeben, daß ſie zwar nicht Gott ſind, aber doch ſind, *was* Gott iſt.“ De Vita solit. (Pſeudobernhard.) „Der Zweck des guten Willens iſt die Seligkeit: das *ewige Leben aber Gott ſelbſt.*“ *Auguſtinus* (bei Petrus Lom. t. II. dist. 38. c. 1.) „Die *Seligkeit* iſt die *Gottheit ſelbſt*, jeder Selige alſo ein Gott.“ *Boethius.* (De consol. Phil. l. III. Prosa 10.) *Seligkeit und Gott ſind Daſſelbe.* *Thomas Aq.* (Summa cont. Gentiles. L. l. c. 101.) „Der andere Menſch wird erneuert werden in das geiſtliche Leben, er wird *Gott gleich ſein*, im Leben, in Gerechtigkeit, Herrlichkeit, Weisheit.“ *Luther.* (T. I. p. 324.)

Was die Erkenntniß dieſes Gegenſtandes erſchwert, iſt nur die Phantaſie, welche einerſeits durch die Vorſtellung der Perſönlichkeit und Selbſtſtändigkeit Gottes, anderſeits durch die Vorſtellung der vielen Perſönlichkeiten, welche ſie zugleich gewöhnlich in ein mit ſinnlichen Farben ausgemaltes Reich verlegt, die Einheit des Begriffs auseinandertrennt. Aber in Wahrheit iſt kein Unterſchied zwiſchen dem abſoluten Leben, welches als Gott und dem abſoluten Leben, welches als der Himmel gedacht wird, nur daß im Himmel in die Länge und Breite ausgedehnt wird, was in Gott in Einen Punkt zuſammengedrängt iſt. Der Glaube an die Unſterblichkeit des Menſchen iſt der Glaube an die Göttlichkeit des Menſchen, und umgekehrt der Glaube an Gott der Glaube an die reine, von allen Schranken erlöſte und folglich eben damit unſterbliche Perſönlichkeit. Die Unterſchiede, die man ſetzt zwiſchen der unſterblichen Seele und Gott, ſind entweder nur ſophiſtiſche oder phantaſtiſche, wie wenn man z. B. die Seligkeit der Himmelsbewohner wieder in Schranken einſchließt, in Grade eintheilt, um einen Unterſchied zwiſchen Gott und den himmliſchen Weſen zu etabliren.

Die Einheit der göttlichen und himmliſchen Perſönlichkeit erſcheint ſelbſt in den populären Beweiſen der Unſterblichkeit. Wenn kein andres beſſeres Leben iſt, ſo iſt Gott nicht gerecht und gut. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes wird ſo abhängig gemacht von der Fortdauer der Individuen; aber ohne Gerechtigkeit und Güte iſt Gott nicht Gott — die Gottheit, die Exiſtenz Gottes wird daher abhängig gemacht von der Exiſtenz der Individuen. Wenn ich nicht unſterblich bin, ſo glaube ich keinen Gott; wer die Unſterblichkeit läugnet, läugnet Gott. Aber das kann ich unmöglich glauben: ſo gewiß Gott iſt, ſo gewiß iſt meine Seligkeit. Gott iſt mir eben die Gewißheit meiner Seligkeit. Das Intereſſe, daß Gott iſt, iſt eins mit dem Intereſſe, daß ich bin, ewig bin. Gott iſt meine geborgne, meine gewiſſe Exiſtenz: er iſt die Subjectivität der Subjecte, die Perſönlichkeit der

Perſonen. Wie ſollte daher den Perſonen nicht zukommen, was der Perſönlichkeit zukommt? In Gott mache ich eben *mein Futurum* zu einem *Präſens* oder vielmehr ein *Zeitwort* zu einem *Subſtantiv*; wie ſollte ſich eins vom andern trennen laſſen? Gott iſt die meinen Wünſchen und Gefühlen entſprechende Exiſtenz: er iſt der Gerechte, der Gütige, der meine Wünſche erfüllt. Die Natur, dieſe Welt iſt eine meinen Wünſchen, meinen Gefühlen widerſprechende Exiſtenz. Hier iſt es nicht ſo, wie es *ſein* ſoll — dieſe Welt vergeht — Gott aber iſt *das* Sein, welches ſo iſt, wie es ſein ſoll. Gott erfüllt meine Wünſche — dieß iſt nur populäre Perſonification des Satzes: Gott iſt der Erfüller, d. i. die *Wirklichkeit*, das *Erfülltſein meiner Wünſche.**) Aber der Himmel iſt eben das meinen Wünſchen, meiner Sehnſucht entſprechende Sein**) — alſo *kein Unterſchied zwiſchen Gott und Himmel*. Gott iſt die *Kraft*, durch die der Menſch ſeine ewige Glückſeligkeit *verwirklicht* — Gott die abſolute Perſönlichkeit, in der alle einzelnen Perſonen die Gewißheit ihrer Seligkeit und Unſterblichkeit haben — Gott die höchſte letzte Gewißheit des Menſchen von der abſoluten Wahrheit ſeines Weſens.

Die Unſterblichkeitslehre iſt die Schlußlehre der Religion — ihr Teſtament, worin ſie ihren letzten Willen äußert. Hier ſpricht ſie darum unverhohlen aus, was ſie ſonſt verſchweigt. Wenn es ſich ſonſt um die Exiſtenz eines *andern* Weſens handelt, ſo handelt es ſich hier

*) „Wenn ein unverwüſtlicher Körper ein *Gut* für uns iſt, warum wollen wir daran zweifeln, daß Gott einen ſolchen uns machen werde? *Auguſtinus.* (Opp. Antwerp. 1700. T. V. p. 698.)

**) „Der himmliſche Körper heißt ein geiſtiger Leib, weil er dem *Willen* des Geiſtes ſich fügen wird. *Nichts wird Dir* aus Dir ſelbſt *widerſprechen*, nichts ſich in Dir gegen Dich empören. Wo du ſein *willſt*, wirſt Du in demſelben Moment ſein.“ *Auguſtinus.* (L. c. p. 705. 703.) „Nichts Garſtiges wird dort ſein, nichts Feindſeliges, nichts Uneiniges, nichts Mißgeſtaltetes, nichts den Anblick Beleidigendes.“ Derſ. (L. c. 707.) „Nur der Selige lebt, *wie er will*.“ Derſ. (De Civit. Dei. l. 10. c. 25.)

offenbar nur um die eigne Exiſtenz; wenn außerdem der Menſch in der Religion ſein Sein vom Sein Gottes abhängig macht, ſo macht er hier die Exiſtenz Gottes von ſeiner eignen abhängig; was ihm ſonſt die primitive, unmittelbare Wahrheit, das iſt ihm daher hier eine abgeleitete, ſecundäre Wahrheit: wenn ich nicht ewig bin, ſo iſt Gott nicht Gott, wenn keine Unſterblichkeit, ſo iſt kein Gott. Und dieſen Schluß hat ſchon der Apoſtel gemacht. Wenn wir nicht auferſtehen, ſo iſt Chriſtus nicht auferſtanden und Alles iſt Nichts. Edite, bibite. Allerdings kann man das ſcheinbar oder wirklich Anſtößige, was in den populären Beweiſen liegt, beſeitigen, indem man die Schlußform vermeidet, aber nur dadurch, daß man die Unſterblichkeit zu einer analytiſchen Wahrheit macht, ſo daß eben der Begriff Gottes, als der abſoluten Perſönlichkeit oder Subjectivität, von ſelbſt ſchon der Begriff der Unſterlichkeit iſt. Gott iſt die Bürgſchaft meiner zukünftigen Exiſtenz, weil er ſchon die Gewißheit und Wahrheit meiner gegenwärtigen Exiſtenz, mein Heil, mein Troſt, mein Schirm vor den Gewalten der Außenwelt iſt; ich brauche alſo die Unſterblichkeit gar nicht ausdrücklich zu folgern, nicht als eine aparte Wahrheit herauszuſtellen; habe ich Gott, ſo habe ich Unſterblichkeit. So war es bei den tiefern chriſtlichen Myſtikern, ihnen ging der Begriff der Unſterblichkeit in dem Begriffe Gottes auf: Gott war ihnen ihr unſterbliches Leben — Gott ſelbſt die ſubjective Seligkeit, alſo das für ſie, für ihr Bewußtſein, was er an ſich ſelbſt, d. i. im Weſen der Religion iſt.

Somit iſt bewieſen, daß Gott der Himmel iſt, daß beide daſſelbe ſind. Leichter wäre der umgekehrte Beweis geweſen, nämlich, daß der Himmel der eigentliche Gott der Menſchen iſt. Wie der Menſch ſeinen Himmel denkt, ſo denkt er ſeinen Gott; die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Himmels iſt die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Gottes, nur daß im Himmel ſinnlich ausgemalt, ausgeführt wird, was in Gott nur Entwurf, Concept iſt. Der Himmel iſt daher der Schlüſſel zu den innerſten

Geheimniſſen der Religion. Wie der Himmel objectiv das aufgeſchloſſene Weſen der Gottheit, ſo iſt er auch ſubjectiv die offenherzigſte Ausſprache der innerſten Gedanken und Geſinnungen der Religion. Daher ſind die Religionen ſo verſchieden, als die Himmelreiche, und ſo viel unterſchiedne Himmelreiche, als weſentliche Menſchenunterſchiede ſind. Auch die Chriſten ſelbſt denken ſich ſehr verſchiedenartig den Himmel. *)

Nur die Pfiffigen unter ihnen denken und ſagen gar nichts Beſtimmtes über den Himmel oder das Jenſeits überhaupt, weil es unbegreiflich ſei und daher immer nur nach einem dießſeitigen, nur für das Dießſeits gültigen Maßſtab gedacht werde. Alle Vorſtellungen hienieden ſeien nur Bilder, mit denen ſich der Menſch das ſeinem Weſen nach unbekannte, aber ſeiner *Exiſtenz* nach gewiſſe Jenſeits vergegenwärtige. Es iſt hier eben ſo wie mit Gott: das *Daſein* Gottes ſei gewiß — aber *was* er ſei oder *wie* er ſei, das ſei unerforſchlich. Aber wer ſo ſpricht, der hat ſich das Jenſeits ſchon aus dem Kopfe geſchlagen; er hält es nur noch feſt, entweder weil er über ſolche Dinge gar nicht denkt, oder weil es ihm nur noch ein Herzensbedürfniß iſt, aber er ſchiebt es, zu ſehr erfüllt mit wirklichen Dingen, ſo weit als möglich ſich aus dem Geſichte; er *verneint* mit ſeinem *Kopfe*, was er mit ſeinem *Herzen bejaht*; denn er verneint das Jenſeits, indem er demſelben ſeine *Beſchaffenheiten* nimmt, durch die es allein ein für den Menſchen wirklicher und wirkſamer Gegenſtand iſt. Die Qualität iſt nicht vom Sein unterſchieden — die Qualität iſt nichts als das *wirkliche* Sein. Sein ohne Beſchaffenheit iſt eine Chimäre — ein Ge-

*) Und eben ſo verſchiedenartig ihren Gott. So haben die frommen chriſtlichen Deutſchthümler einen „*deutſchen Gott*", nothwendig alſo auch die frommen Spanier einen *ſpaniſchen* Gott, die Franzoſen einen *franzöſiſchen* Gott. Die Franzoſen ſagen wirklich ſprüchwörtlich: Le bon Dieu est Français. In der That exiſtirt auch ſo lange *Vielgötterei*, ſo lange es viele Völker giebt. Der *wirkliche Gott* eines Volks iſt der Point d'honneur ſeiner Nationalität.

ſpenſt. Durch die Qualität wird mir erſt das Sein gegeben; nicht erſt das Sein und hintendrein die Qualität. Die Lehre von der Unerkennbarkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes, wie die von der Unerforſchlichkeit des Jenſeits ſind daher keine urſprünglich religiöſen Lehren: ſie ſind vielmehr Producte der Irreligioſität, die aber ſelbſt noch in der Religion befangen iſt oder vielmehr hinter die Religion ſich verſteckt, und zwar eben deßwegen, weil urſprünglich das Sein Gottes nur mit einer beſtimmten Vorſtellung Gottes, das Sein des Jenſeits nur mit einer beſtimmten Vorſtellung deſſelben gegeben iſt. So iſt dem Chriſten nur die Exiſtenz ſeines Paradieſes, des Paradieſes, welches die Qualität der Chriſtlichkeit hat, nicht aber das Paradies der Muhamedaner oder das Elyſium der Griechen eine Gewißheit. Die erſte Gewißheit iſt überall die Qualität; das Sein verſteht ſich von ſelbſt, wenn einmal die Qualität gewiß iſt. Im Neuen Teſtament kommen keine Beweiſe oder ſolche allgemeine Sätze vor, worin es heißt: es iſt ein Gott oder es iſt ein himmliſches Leben; ſondern es werden nur Beſchaffenheiten aus dem Leben des Himmels angeführt: „dort werden ſie nicht freien.“ Das iſt natürlich, kann man entgegnen, weil ſchon das Sein vorausgeſetzt iſt. Allein man trägt hier ſchon eine Diſtinction der Reflexion in den urſprünglich nichts von dieſer Diſtinction wiſſenden religiöſen Sinn hinein. Freilich iſt das Sein vorausgeſetzt, aber nur weil die Qualität ſchon das Sein iſt, weil das ungebrochne religiöſe Gemüth nur in der Qualität lebt, gleichwie dem natürlichen Menſchen nur in der Qualität, die er empfindet, das wirkliche Sein, das Ding an ſich liegt. So iſt in jener neuteſtamentlichen Stelle das jungfräuliche oder vielmehr geſchlechtsloſe Leben als das wahre Leben vorausgeſetzt, das jedoch nothwendig zu einem zukünftigen wird, weil dieſes wirkliche Leben dem Ideal des wahren Lebens widerſpricht. Aber die Gewißheit dieſes zukünftigen Lebens liegt nur in der Gewißheit von der Beſchaffenheit dieſer Zukunft als des wahren, höchſten, dem Ideal entſprechenden Lebens.

Wo das jenſeitige Leben wirklich geglaubt wird, wo es ein gewiſſes Leben, da iſt es, eben weil ein gewiſſes, auch beſtimmtes. Wenn ich nicht weiß, was und wie ich einſt bin, wenn ein weſentlicher, abſoluter Unterſchied zwiſchen meiner Zukunft und Gegenwart iſt; ſo weiß ich auch einſt nicht, was und wie ich ehedem war, ſo iſt die Einheit des Bewußtſeins aufgehoben, ein andres Weſen dort an meine Stelle getreten, mein künftiges Sein in der That nicht vom Nichtſein unterſchieden. Iſt dagegen kein weſentlicher Unterſchied, ſo iſt auch das Jenſeits ein von mir beſtimmbarer und erkennbarer Gegenſtand. Und ſo iſt es auch wirklich: ich bin das bleibende Weſen in dem Wechſel der Beſchaffenheiten, ich bin die Subſtanz, die Dießſeits und Jenſeits zur Einheit verbindet. Wie ſollte mir alſo das Jenſeits unklar ſein? Im Gegentheil: das Leben dieſer Welt iſt das dunkle, unbegreifliche Leben, das erſt durch das Jenſeits klar und licht wird; hier bin ich ein vermummtes, verwickeltes Weſen; dort fällt die Maske: dort bin ich, wie ich in Wahrheit bin. Die Behauptung daher, es ſei wohl ein anderes, ein himmliſches Leben, aber was und wie es ſei, das bleibe hier unerforſchlich, iſt nur eine Erfindung des religiöſen Skepticismus, der auf abſolutem Mißverſtand der Religion beruht, weil er ſich gänzlich ihrem Weſen entfremdet hat. Das, was die irreligiös religiöſe Reflexion nur zum bekannten Bilde einer unbekannten, aber bennoch gewiſſen Sache macht, das iſt im Urſprung, im urſprünglichen wahren Sinn der Religion nicht Bild, ſondern die Sache, das Weſen ſelbſt. Der Unglaube, der zugleich noch Glaube iſt, ſetzt die Sache in Zweifel, aber er iſt zu gedankenlos und feige, ſie direct zu bezweifeln: er ſetzt ſie nur ſo in Zweifel, daß er das Bild oder die Vorſtellung bezweifelt, d. h. das Bild nur für ein Bild erklärt. Aber die Unwahrheit und Nichtigkeit dieſes Skepticismus iſt ſchon hiſtoriſch bewieſen. Wo man einmal zweifelt an der Wahrheit der Bilder der Unſterblichkeit, zweifelt, daß man ſo exiſtiren könne, wie es der Glaube vorſtellt, z. B. ohne materiellen, wirklichen Leib oder ohne Geſchlecht,

da zweifelt man auch bald an der jenſeitigen Exiſtenz überhaupt. Mit dem Bilde fällt die Sache — eben weil das Bild die Sache ſelbſt iſt.

Der Glaube an den Himmel oder überhaupt ein jenſeitiges Leben beruht auf einem Urtheil. Er ſpricht Lob und Tadel aus; er iſt kritiſcher Natur; er macht eine Blumenleſe aus der Flora dieſer Welt. Und dieſe kritiſche Blumenleſe iſt eben der Himmel. Was der Menſch ſchön, gut, angenehm findet, das iſt für ihn das Sein, welches allein ſein ſoll; was er ſchlecht, garſtig, unangenehm findet, das iſt für ihn das Sein, welches nicht ſein ſoll und daher, wenn und weil es dennoch iſt, ein zum Untergang verdammtes, ein nichtiges iſt. Wo das Leben nicht im Widerſpruch gefunden wird mit einem Gefühl, einer Vorſtellung, einer Idee, und dieſes Gefühl, dieſe Idee nicht für abſolut wahr und berechtigt gilt, da entſteht nicht der Glaube an ein andres, himmliſches Leben. Das andre Leben iſt nichts Andres als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieſes Leben widerſpricht. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, als dieſen Zwieſpalt aufzuheben, einen Zuſtand zu verwirklichen, der dem Gefühl entſpricht, in dem der Menſch mit ſich im Einklang iſt. Ein unbekanntes Jenſeits iſt eine lächerliche Chimäre: das Jenſeits iſt nichts weiter als die Wirklichkeit einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunſches*): es iſt nur die Beſeitigung der Schranken, die hier der Wirklichkeit der Idee im Wege ſtehen. Wo wäre der Troſt, wo die Bedeutung des Jenſeits, wenn ich in ihm in ſtockfinſtere Nacht blickte? Nein! dort ſtrahlt mir mit dem Glanze des gediegenen Metalls entgegen, was hier nur mit den trüben Farben des oxydirten Erzes glänzt. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, keinen andern Grund ſeines Daſeins, als

*) Ibi nostra spes erit res. Auguſtin (irgendwo). „Darum haben wir die Erſtlinge des unſterblichen Lebens in der Hoffnung, bis die Vollkommenheit am jüngſten Tage herbeikommt, darinnen wir das gegläubete und gehoffete Leben fühlen und ſehen werden." Luther. (Th. I. S. 459.)

den, zu ſein die Scheidung des Metalls von ſeinen beigemengten fremden Beſtandtheilen, die Scheidung des Guten vom Schlechten, des Angenehmen vom Unangenehmen, des Lobenswürdigen vom Tadelnswerthen. Das Jenſeits iſt die *Hochzeit*, wo der Menſch den Bund mit ſeiner Geliebten ſchließt. Längſt kannte er ſeine Braut, längſt ſehnte er ſich nach ihr; aber äußere Verhältniſſe, die gefühlloſe Wirklichkeit ſtand ſeiner Verbindung mit ihr entgegen. Auf der Hochzeit wird ſeine Geliebte nicht ein anderes Weſen; wie könnte er ſonſt ſo heiß nach ihr ſich ſehnen? Sie wird nur die Seinige, ſie wird jetzt nur aus einem Gegenſtand der Sehnſucht ein Gegenſtand des wirklichen Beſitzes. Das Jenſeits iſt hienieden allerdings nur ein Bild, aber nicht ein Bild eines fernen, unbekannten Dings, ſondern ein Porträt von dem Weſen, welches der Menſch vor allen andern bevorzugt, liebt. Was der Menſch liebt, das iſt ſeine Seele. Die Aſche geliebter Todten ſchloß der Heide in Urnen ein; bei den Chriſten iſt das himmliſche Jenſeits das Mauſoleum, in das er ſeine Seele verſchließt.

Zur Erkenntniß eines Glaubens, überhaupt der Religion, iſt es nothwendig, ſelbſt die unterſten, rohſten Stufen der Religion zu beachten. Man muß die Religion nicht nur in einer *aufſteigenden Linie* betrachten, ſondern in der *ganzen Breite ihrer Exiſtenz* überſchauen. Man muß die verſchiedenen Religionen auch bei der abſoluten Religion *gegenwärtig* haben, nicht hinter ihr, in der Vergangenheit zurücklaſſen, um ebenſowohl die abſolute als die andern Religionen richtig würdigen und begreifen zu können. Die ſchrecklichſten „Verirrungen", die wildeſten Ausſchweifungen des religiöſen Bewußtſeins laſſen oft die tiefſten Blicke auch in die Geheimniſſe der abſoluten Religion werfen. Die ſcheinbar rohſten Vorſtellungen ſind oft nur die kindlichſten, unſchuldigſten, wahrſten Vorſtellungen. Dieß gilt auch von den Vorſtellungen des Jenſeits. Der „Wilde", deſſen Bewußtſein nicht über die Grenzen ſeines Landes hinaus geht, der ganz mit ihm zuſammengewachſen iſt, nimmt auch ſein Land in das Jenſeits auf und zwar ſo,

daß er entweder die Natur läßt wie ſie iſt, oder ſie ausbeſſert, und ſo die Beſchwerden ſeines Lebens in der Vorſtellung des Jenſeits überwindet. *) Es liegt in dieſer Beſchränktheit der uncultivirten Völker ein ergreifender Zug. Das Jenſeits drückt hier nichts Andres aus als das Heimweh. Der Tod trennt den Menſchen von den Seinigen, von ſeinem Volke, ſeinem Lande. Aber der Menſch, der ſein Bewußtſein nicht erweitert hat, kann es in dieſer Trennung nicht aushalten; er muß wieder zurück in ſein Heimathland. Die Neger in Weſtindien entleibten ſich, um in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben. Es iſt dieſe Beſchränktheit das directe Gegentheil von dem phantaſtiſchen Spiritualismus, welcher den Menſchen zu einem Vagabunden macht, der, gleichgültig ſelbſt gegen die Erde, von einem Stern zum andern läuft. Und es liegt ihr allerdings Wahrheit zu Grunde. Der Menſch iſt, was er iſt, durch die Natur, ſo viel auch ſeiner Selbſtthätigkeit angehört; aber auch ſeine Selbſtthätigkeit hat in der Natur, reſpective ſeiner Natur, ihren Grund. Seid dankbar gegen die Natur! Der Menſch läßt ſich nicht von ihr abtrennen. Der Germane, deſſen Gottheit die Selbſtthätigkeit iſt, verdankt ſeinen Charakter eben ſo gut ſeiner Natur, als der Orientale. Der Tadel der indiſchen Kunſt, der indiſchen Religion und Philoſophie iſt ein Tadel der indiſchen Natur. Ihr beklagt euch über den Recenſenten, der eine Stelle in euren Werken aus dem Zuſammenhang reißt, um ſie dadurch dem Spotte Preis zu geben. Warum thut ihr ſelbſt, was ihr an Andern tadelt? Warum reißt ihr die indiſche Religion aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie eben ſo vernünftig iſt, als eure abſolute Religion?

*) Aeltern Reiſebeſchreibungen zufolge denken ſich jedoch manche Völker das künftige Leben nicht identiſch mit dem gegenwärtigen oder beſſer, ſondern ſogar noch elender. — Parny (Oeuv. chois. T. I. Melang.) erzählt von einem ſterbenden Negerſclaven, der ſich die Einweihung zur Unſterblichkeit durch die Taufe mit den Worten verbat: je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave.

Der Glaube an ein Jenſeits, an ein Leben nach dem Tode iſt daher bei den „wilden" Völkern im Weſentlichen nichts weiter als der directe Glaube an das Dießſeits, der unmittelbare, ungebrochne Glaube an dieſes Leben. Dieſes Leben hat für ſie, ſelbſt mit ſeinen Localbeſchränktheiten, allen, abſoluten Werth; ſie können nicht davon abſtrahiren, ſich keine Abbrechung denken; d. h. ſie glauben geradezu an die Unendlichkeit, die Unaufhörlichkeit dieſes Lebens. Erſt dadurch, daß der Glaube der Unſterblichkeit ein kritiſcher Glaube wird, daß man nämlich unterſcheidet zwiſchen dem, was hier zurück und dort übrig bleibt, hier vergehen, dort beſtehen ſoll, erſt dadurch geſtaltet ſich der Glaube an das Leben nach dem Tode zum Glauben an ein anderes Leben. Aber gleichwohl fällt auch dieſe Kritik, dieſe Unterſcheidung ſchon in dieſes Leben. So unterſchieden die Chriſten zwiſchen dem natürlichen und chriſtlichen, dem ſinnlichen, weltlichen und geiſtlichen, heiligen Leben. Das himmliſche, das andere Leben iſt kein andres Leben, als das hier ſchon von dem nur natürlichen Leben unterſchiedne, aber hier zugleich noch mit demſelben behaftete geiſtliche Leben. Was der Chriſt ſchon hier von ſich ausſchließt, wie das Geſchlechtsleben, das iſt auch vom andern Leben ausgeſchloſſen. Der Unterſchied iſt nur, daß er dort davon frei iſt, wovon er hier frei zu ſein wünſcht und ſich durch den Willen, die Andacht, die Caſteiung frei zu machen ſucht. Darum iſt dieſes Leben für den Chriſten ein Leben der Qual und Pein, weil er hier noch mit ſeinem Gegenſatz behaftet iſt, mit den Lüſten des Fleiſches, den Anfechtungen des Teufels zu kämpfen hat.

Der Glaube der cultivirten Völker unterſcheidet ſich alſo nur dadurch von dem Glauben der uncultivirten, wodurch ſich überhaupt die Cultur von der Uncultur unterſcheidet — dadurch, daß der Glaube der Cultur ein unterſcheidender, ausſondernder, abſtracter Glaube iſt. Wo unterſchieden wird, da wird geurtheilt; wo aber geurtheilt wird, da entſteht die Scheidung zwiſchen Poſitivem und Negativem, Gutem und Schlechtem. Der Glaube der wilden Völker iſt ein Glaube

ohne Urtheil. Die Bildung dagegen urtheilt: dem gebildeten Menſchen iſt nur das gebildete Leben das wahre, dem Chriſten das chriſtliche. Der rohe Naturmenſch tritt ohne Anſtand, ſo wie er ſteht und geht, ins Jenſeits ein: das Jenſeits iſt ſeine natürliche Blöße. Der Gebildete dagegen nimmt an einem ſolchen ungezügelten Leben nach dem Tode Anſtand, weil er ſchon hier das ungezügelte Naturleben beanſtandet. Der Glaube an das jenſeitige Leben iſt daher nur der Glaube an das dießſeitige wahre Leben: die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Dießſeits iſt auch die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Jenſeits; der Glaube an das Jenſeits demnach kein Glaube an ein anderes unbekanntes Leben, ſondern an die Wahrheit und Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das ſchon hier für das ächte Leben gilt.

Wie Gott nichts Andres iſt als das Weſen des Menſchen, gereinigt von Dem, was dem menſchlichen Individuum, ſei es nun im Gefühl oder Denken, als Schranke, als Uebel erſcheint: ſo iſt das Jenſeits nichts Andres als das Dießſeits, befreit von Dem, was als Schranke, als Uebel erſcheint. So beſtimmt und deutlich die Schranke als Schranke, das Uebel als Uebel von dem Individuum gewußt wird, eben ſo beſtimmt und deutlich wird von ihm das Jenſeits, wo dieſe Schranken wegfallen, gewußt. Das Jenſeits iſt das Gefühl, die Vorſtellung der Freiheit von den Schranken, die hier das Selbſtgefühl, die Exiſtenz des Individuums beeinträchtigen. Der Gang der Religion unterſcheidet ſich nur dadurch von dem Gang des natürlichen oder vernünftigen Menſchen, daß ſie den Weg, welchen dieſer in der geraden als der kürzeſten Linie macht, in einer krummen und zwar der Kreislinie beſchreibt. Der natürliche Menſch bleibt in ſeiner Heimath, weil es ihm hier wohlgefällt, weil er vollkommen befriedigt iſt; die Religion, die in einer Unzufriedenheit, einer Zwietracht anhebt, verläßt die Hei-

math, geht in die Ferne, aber nur um in der Entfernung das Glück der Heimath um ſo lebhafter zu empfinden. Der Menſch trennt ſich in der Religion von ſich ſelbſt, aber nur, um immer wieder auf denſelben Punkt zurückzukommen, von dem er ausgelaufen. Der Menſch verneint ſich, aber nur um ſich wieder zu ſetzen, und zwar jetzt in verherrlichter Geſtalt. So verwirft er auch das Dießſeits, aber nur um am Ende es als Jenſeits wieder zu ſetzen.*) Das verlorne aber wiedergefundne und in der Freude des Wiederſehens um ſo heller ſtrahlende Dießſeits iſt das Jenſeits. Der religiöſe Menſch giebt die Freuden dieſer Welt auf; aber nur um dafür die himmliſchen Freuden zu gewinnen, oder vielmehr er giebt ſie deßwegen auf, weil er ſchon in dem wenigſtens geiſtigen Beſitze der himmliſchen Freuden iſt. Und die himmliſchen Freuden ſind dieſelben, wie hier, nur befreit von den Schranken und Widerwärtigkeiten dieſes Lebens. Die Religion kommt ſo, aber auf einem Umweg, zu dem Ziele, dem Ziele der Freude, worauf der natürliche Menſch in gerader Linie zueilt. Das Weſen im Bilde iſt das Weſen der Religion. Die Religion opfert die Sache dem Bilde auf. Das Jenſeits iſt das Dießſeits im Spiegel der Phantaſie — das bezaubernde Bild, im Sinne der Religion das Urbild des Dießſeits: dieſes wirkliche Leben nur ein Schein, ein Schimmer jenes geiſtigen, bildlichen Lebens. Das Jenſeits iſt das im Bilde angeſchaute, von aller groben Materie gereinigte — verſchönerte Dießſeits.

Die Verſchönerung, die Verbeſſerung ſetzt einen Tadel, ein Mißfallen voraus. Aber das Mißfallen iſt nur ein oberflächliches. Ich ſpreche der Sache nicht Werth ab; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie mir nicht; ich verwerfe nur die Beſchaffenheiten, nicht das Weſen, ſonſt

*) Dort wird daher Alles wieder hergeſtellt; ſelbſt „kein Zahn oder Nagel“ wird verloren gehen. Siehe Aurelius Prudent. (Apotheos. de resurr. carnis hum.) Und dieſer in euren Augen rohe, fleiſchliche und deßwegen von euch desavouirte Glaube iſt der allein conſequente, der allein redliche, der allein wahre Glaube. Zur Identität der Perſon gehört die Identität des Leibes.

würde ich auf Vertilgung dringen. Ein Haus, das mir durchaus mißfällt, laſſe ich abtragen, aber nicht verſchönern. Der Glaube an das Jenſeits giebt die Welt auf, aber nicht ihr *Weſen*; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie nicht. Die Freude gefällt dem Jenſeitsgläubigen — wer ſollte die Freude nicht als etwas Wahres, Weſentliches empfinden? — aber es mißfällt ihm, daß hier auf die Freude entgegengeſetzte Empfindungen folgen, daß ſie *vergänglich* iſt. Er ſetzt daher die Freude auch ins Jenſeits, aber als ewige, ununterbrochne, göttliche Freude — das Jenſeits heißt darum das *Freudenreich* — wie er hier ſchon die Freude in *Gott* ſetzt; denn *Gott* iſt nichts als die ewige, *ununterbrochne Freude als Weſen*. Die Individualität gefällt ihm, aber nur nicht die mit objectiven Trieben belaſtete; er nimmt daher die Individualität auch mit, aber die reine, die abſolut ſubjective. Das Licht gefällt, aber nicht die Schwere, weil ſie als eine Schranke dem Individuum erſcheint, nicht die Nacht, weil in ihr der Menſch der Natur gehorcht; dort iſt Licht, aber keine Schwere, keine Nacht — reines, ungeſtörtes Licht. *)

Wie der Menſch in der Entfernung von ſich, in Gott immer wieder nur auf *ſich ſelbſt* zurückkommt, immer nur ſich um *ſich ſelbſt dreht*; ſo kommt der Menſch auch in der Entfernung vom Dieſſeits immer wieder zuletzt nur auf daſſelbe zurück. Je außer- und übermenſchlicher Gott im Anfang erſcheint, deſto menſchlicher zeigt er ſich im Verlaufe oder Schluſſe. Ebenſo: je übernatürlicher im Anfang oder in der Ferne beſchaut das himmliſche Leben ausſieht, deſto mehr ſtellt ſich am Ende oder in der Nähe betrachtet die Einheit des himmliſchen Lebens mit dem natürlichen heraus — eine Einheit, die ſich zuletzt bis auf das Fleiſch, bis auf den Leib erſtreckt. Zunächſt handelt es ſich um die Scheidung

*) „Nach der Auferſtehung wird die Zeit nicht mehr nach Tagen und Nächten gemeſſen. Es wird vielmehr Ein Tag ohne Abend ſein." *Joa. Damascen.* (Orth. fidei l. II. c. 1.)

der Seele vom Leibe, wie in der Anſchauung Gottes um die Scheidung des Weſens von dem Individuum — das Individuum ſtirbt einen geiſtigen Tod, der todte Leib, der zurückbleibt, iſt das menſchliche Individuum, die Seele, die ſich davon geſchieden, Gott. Aber die Scheidung der Seele vom Leibe, des Weſens vom Individuum, Gottes vom Menſchen muß wieder aufgehoben werden. Jede Trennung zuſammengehörender Weſen iſt ſchmerzlich. Die Seele ſehnt ſich wieder nach ihrem verlornen Theile, nach ihrem Leibe, wie Gott, die abgeſchiedene Seele, ſich wieder nach dem wirklichen Menſchen ſehnt. Wie Gott daher wieder Menſch wird, ſo kehrt die Seele wieder in ihren Leib zurück — und die vollkommene Einheit des Dieß- und Jenſeits iſt jetzt wieder hergeſtellt. Zwar iſt dieſer neue Leib ein lichtvoller, verklärter, wunderbarer Leib, aber — und das iſt die Hauptſache — es iſt ein anderer und doch derſelbe Leib,*) wie Gott ein anderes und doch daſſelbe Weſen als das menſchliche iſt. Wir kommen hier wieder auf den Begriff des Wunders, welches Widerſprechendes vereinigt. Der übernatürliche Körper iſt ein Körper der Phantaſie, aber eben deßwegen ein dem Gemüthe des Menſchen entſprechender, weil ihn nicht beläſtigender — ein rein ſubjectiver Körper. Der Glaube an das Jenſeits iſt nichts Anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantaſie, wie der Glaube an Gott der Glaube an die Wahrheit und Unendlichkeit des menſchlichen Gemüthes. Oder: wie der Glaube an Gott nur der Glaube an das abſtracte Weſen des Menſchen iſt, ſo der Glaube an das Jenſeits nur der Glaube an das abſtracte Dießſeits.

Aber der Inhalt des Jenſeits iſt die Seligkeit, die ewige Seligkeit der Perſönlichkeit, die hier durch die Natur beſchränkt und beeinträchtigt exiſtirt. Der Glaube an das Jenſeits iſt daher der Glaube an die

*) Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit. Auguſtinus. (v. J. Ch. Doederlein. Inst. Theol. Christ. Altorf. 1781. §. 280.)

Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur — alſo der Glaube an die Ewigkeit und Unendlichkeit der Perſönlichkeit, und zwar nicht in ihrem Gattungsbegriffe, der ſich in immer neuen Individuen entfaltet, ſondern dieſer bereits exiſtirenden Individuen — folglich der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt. Aber der Glaube an das Himmelreich iſt eins mit dem Glauben an Gott — es iſt derſelbe Inhalt in beiden — Gott iſt die reine, abſolute, von allen Naturſchranken erledigte Perſönlichkeit: er iſt ſchlechtweg, was die menſchlichen Individuen nur ſein ſollen, ſein werden — der Glaube an Gott daher der Glaube des Menſchen an die Unendlichkeit und Wahrheit ſeines eignen Weſens — das göttliche Weſen das menſchliche und zwar ſubjectiv menſchliche Weſen in ſeiner abſoluten Freiheit und Unbeſchränktheit.

Unſere weſentlichſte Aufgabe iſt hiermit erfüllt. Wir haben das außerweltliche, übernatürliche und übermenſchliche Weſen Gottes reducirt auf die Beſtandtheile des menſchlichen Weſens als ſeine Grundbeſtandtheile. Wir ſind im Schluſſe wieder auf den Anfang zurückgekommen. Der Menſch iſt der Anfang der Religion, der Menſch der Mittelpunkt der Religion, der Menſch das Ende der Religion.

Zweiter Theil.

Das unwahre, d. i. theologiſche Weſen der Religion.

Zwanzigſtes Kapitel.

Der weſentliche Standpunkt der Religion.

Der weſentliche Standpunkt der Religion iſt der praktiſche, d. h. hier der ſubjective. Der Zweck der Religion iſt das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menſchen, die Beziehung des Menſchen auf Gott nichts Anderes als die Beziehung deſſelben auf ſein Heil: Gott iſt das verwirklichte Seelenheil oder die unbeſchränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menſchen zu verwirklichen.*) Die chriſtliche Religion namentlich unterſcheidet ſich darin von andern Religionen, daß keine ſo nachdrücklich wie ſie das Heil des Menſchen hervorgehoben. Darum nennt ſie ſich auch nicht Gotteslehre, ſondern Heilslehre. Aber dieſes

---

*) „Dein Heil ſei Dein einziger Gedanke, Gott Deine einzige Sorge." Thomas a K. (De imit. l. I. c. 23) „Denke Nichts wider Dein eignes Heil. Ich habe zu wenig geſagt; ſtatt wider hätte ich außer ſagen ſollen." Bernhardus. (De consid. ad Eugenium l. II.) „Wer Gott ſucht, iſt um ſein eignes Heil bekümmert." Clemens Alex. (Coh. ad gentes.)

Heil iſt nicht weltliches, irdiſches Glück und Wohl. Im Gegentheil die tiefſten, wahrſten Chriſten haben geſagt, daß irdiſches Glück den Menſchen von Gott abzieht, dagegen weltliches Unglück, Leiden, Krankheiten den Menſchen zu Gott zurückführen und daher ſich allein für den Chriſten ſchicken.*) Warum? weil im Unglück der Menſch nur praktiſch oder ſubjectiv geſinnt iſt, im Unglück er ſich nur auf das Eine, was Noth, bezieht, im Unglück Gott als *Bedürfniß* des Menſchen empfunden wird. Die Luſt, die Freude dehnt den Menſchen aus, das Unglück, der Schmerz zieht und drängt ihn zuſammen — im Schmerze verneint der Menſch die Wahrheit der Welt; alle Dinge, welche die Phantaſie des Künſtlers und die Vernunft des Denkers bezaubern, verlieren ihren Reiz, ihre Macht für ihn; er verſinkt in ſich ſelbſt, in ſein Gemüth. Dieſes in ſich verſunkne, auf ſich nur concentrirte, in ſich nur ſich beruhigende, die Welt verneinende, gegen die Welt, die Natur überhaupt idealiſtiſche, in Beziehung auf den Menſchen realiſtiſche, nur auf ſein nothwendiges inneres Heilsbedürfniß bezogene Weſen oder Gemüth iſt — *Gott*. Gott als Gott, Gott, wie er Gegenſtand der Religion und nur ſo, wie er dieſer Gegenſtand, iſt er Gott, nämlich Gott im Sinne eines Eigennamens, nicht eines allgemeinen, metaphyſiſchen Weſens, Gott iſt *weſentlich* nur ein *Gegenſtand* der Religion, nicht der Philoſophie, des Gemüthes, nicht der Vernunft, der Herzensnoth, nicht der Gedankenfreiheit, kurz ein Gegenſtand, ein Weſen, welches nicht das Weſen des theoretiſchen, ſondern des praktiſchen Standpunkts ausdrückt.

Die Religion knüpft an ihre Lehren Fluch und Segen, Verdammung und Seligkeit. Selig iſt, wer glaubt, unſelig, verloren, verdammt, wer nicht ihr glaubt. Sie appellirt alſo nicht an die Vernunft, ſondern an das Gemüth, an den Glückſeligkeitstrieb, an die Affecte der

*) Wer übrigens nur aus dem Unglück die Realität der Religion beweiſt, beweiſt auch die *Realität des Aberglaubens*.

Furcht und Hoffnung. Sie ſteht nicht auf dem theoretiſchen Standpunkt; ſonſt müßte ſie die Freiheit haben, ihre Lehren auszuſprechen, ohne an ſie praktiſche Folgen anzuknüpfen, ohne gewiſſermaßen zu ihrem Glauben zu nöthigen; denn wenn es heißt: ich bin verdammt, wenn ich nicht glaube, ſo iſt das ein feiner Gewiſſenszwang zum Glauben; die Furcht vor der Hölle zwingt mich zu glauben. Selbſt, wenn mein Glaube auch ſeinem Urſprung nach ein freier ſein ſollte — die Furcht miſcht ſich doch immer mit ein; mein Gemüth iſt immerhin befangen; der Zweifel, das Princip der theoretiſchen Freiheit erſcheint mir als Verbrechen. Der höchſte Begriff, das höchſte Weſen der Religion iſt aber Gott: das höchſte Verbrechen alſo der Zweifel an Gott oder gar der Zweifel, daß Gott iſt. Was ich mir aber gar nicht zu bezweifeln getraue, nicht bezweifeln kann, ohne mich in meinem Gemüthe beunruhigt zu fühlen, ohne mich einer Schuld zu zeihen, das iſt auch keine Sache der Theorie, ſondern eine Gewiſſensſache, kein Weſen der Vernunft, ſondern des Gemüths.

Da nun aber der praktiſche oder ſubjective Standpunkt allein der Standpunkt der Religion iſt, da ihr folglich auch nur der praktiſche, vorſätzliche, nur nach ſeinen bewußten, ſei es nun phyſiſchen oder moraliſchen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf dieſe Zwecke und Bedürfniſſe, nicht an ſich ſelbſt betrachtende Menſch für den ganzen, weſentlichen Menſchen gilt; ſo fällt ihr Alles, was *hinter* dem praktiſchen Bewußtſein liegt, aber der weſentliche Gegenſtand der Theorie iſt — Theorie im urſprünglichſten und allgemeinſten Sinne, im Sinne der objectiven Anſchauung und Erfahrung, der Vernunft, der Wiſſenſchaft überhaupt*) — *außer den Menſchen und die Natur*

*) Alſo in dem Sinne wird hier und an andern Orten dieſer Schrift Theorie genommen, in welchem ſie die Quelle der wahren objectiven Praxis iſt, denn der Menſch vermag nur ſo viel als er weiß: *tantum potest quantum scit*. Der Ausdruck: der *ſubjective Standpunkt* ſagt daher ſo viel als: der Standpunkt der Unbildung und Unwiſſenheit iſt der Standpunkt der Religion.

hinaus in ein beſonderes perſönliches Weſen. Alles Gute, doch hauptſächlich nur ſolches, welches unwillkührlich den Menſchen ergreiſt, welches ſich nicht zuſammenreimt mit Vorſatz und Abſicht, welches über die Grenzen des praktiſchen Bewußtſeins hinausgeht, kommt von Gott; alles Schlimme, Böſe, Ueble, doch hauptſächlich nur ſolches, welches ihn unwillkührlich mitten in ſeinen moraliſchen oder religiöſen Vorſätzen überfällt oder mit furchtbarer Gewalt fortreißt, kommt vom Teufel. Zur Erkenntniß des Weſens der Religion gehört die Erkenntniß des Teufels, des Satans, der Dämone.*) Man kann dieſe Dinge nicht weglaſſen, ohne die Religion gewaltſam zu verſtümmeln. Die Gnade und ihre Wirkungen ſind der Gegenſatz der Teufelswirkungen. Wie die unwillkührlichen, aus der Tiefe der Natur auflodernden ſinnlichen Triebe, überhaupt alle ihr unerklärlichen Erſcheinungen des — ſei es nun wirklichen oder eingebildeten — moraliſchen und phyſiſchen Uebels der Religion als Wirkungen des böſen Weſens erſcheinen, ſo erſcheinen ihr auch nothwendig die unwillkührlichen Bewegungen der Begeiſterung und Entzückung als Wirkungen des guten Weſens, Gottes, des heiligen Geiſtes oder der Gnade. Daher die Willkühr der Gnade — die Klage der Frommen, daß die Gnade ſie bald beſeligt, heimſucht, bald wieder verläßt, verſtößt. Das Leben, das Weſen der Gnade iſt das Leben, das Weſen des unwillkührlichen Gemüths. Das Gemüth iſt der Paraklet der Chriſten. Die gemüth- und begeiſterungsloſen Momente ſind die von der göttlichen Gnade verlaſſenen Lebensmomente.

In Beziehung auf das innere Leben kann man übrigens auch die Gnade definiren als das religiöſe Genie; in Beziehung auf das äußere Leben aber als den religiöſen Zufall. Der Menſch iſt gut

*) Ueber die bibliſchen Vorſtellungen vom Satan, ſeiner Macht und Wirkung ſiehe Lützelberger's Grundzüge der Pauliniſchen Glaubenslehre und G. Ch. Knapp's Vorleſ. über die chriſtl. Glaubensl. §. 62—65. Hierher gehören auch die dämoniſchen Krankheiten, die Teufelsbeſitzungen. Auch dieſe Krankheiten ſind in der Bibel begründet. S. Knapp. (§. 65. III. 2. 3.)

oder böſe keineswegs nur durch ſich ſelbſt, durch eigene Kraft, durch ſeinen Willen, ſondern zugleich durch eine Menge geheimer und offenbarer Beſtimmungen, die wir, weil ſie auf keiner abſoluten oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit beruhen, der Macht „*Seiner Majeſtät des Zufalls*“, wie Friedrich der Große zu ſagen pflegte, zuſchreiben.*) Die göttliche Gnade iſt die myſtificirte Macht des Zufalls. Hier haben wir wieder die Beſtätigung von dem, was wir als das weſentliche Geſetz der Religion erkannten. Die Religion verneint, verwirft den Zufall, Alles von Gott abhängig machend, Alles aus ihm erklärend; aber ſie verneint ihn nur *ſcheinbar*; ſie verſetzt ihn nur in die *göttliche Willkühr*. Denn der göttliche Wille, welcher aus *unbegreiflichen Gründen*, d. h. offen und ehrlich herausgeſagt, aus *grundloſer, abſoluter Willkühr*, gleichſam aus göttlicher Laune, die Einen zum Böſen, zum Verderben, zum Unglück, die Andern zum Guten, zum Heil, zur Seligkeit beſtimmt, prädeſtinirt, hat kein einziges ſtichhaltiges Merkmal für ſich, welches ihn von der Macht „Seiner Majeſtät des Zufalls“ unterſchiede. Das Geheimniß der Gnadenwahl iſt alſo das Geheimniß, oder die *Myſtik des Zufalls*. Ich ſage die Myſtik des Zufalls; denn in der That iſt der Zufall ein Myſterium, obwohl überhudelt und ignorirt von unſerer ſpeculativen Religions-Philoſophie, welche über den *illuſoriſchen Myſterien* des abſoluten Weſens, d. h. der Theologie die *wahren Myſterien* des Denkens und Lebens, ſo auch über dem Myſterium der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das profane Myſterium des Zufalls vergeſſen hat.**)

*) Schelling erklärt in ſeiner Schrift über die Freiheit dieſes Räthſel durch eine in der Ewigkeit, d. h. vor dieſem Leben vollbrachte Selbſtbeſtimmung. Welche phantaſtiſche, illuſoriſche Annahme! Aber Phantaſtik, ja bodenloſe, kindiſche Phantaſtik iſt das innerſte Geheimniß der ſogenannten poſitiven Philoſophen, dieſer „tiefen“, ja wohl ſehr tiefen religiöſen Speculanten. Je ſchiefer, je tiefer.

**) Man wird dieſe Enthüllung des Myſteriums der Gnadenwahl zweifelsohne verrucht, gottlos, teufliſch nennen. Ich habe nichts dagegen: *ich bin lieber ein Teufel im Bunde mit der Wahrheit, als ein Engel im Bunde mit der Lüge.*

Doch wieder zurück zu unſerem Gegenſtande. Der Teufel iſt das Negative, das Böſe, das aus dem Weſen, nicht dem Willen kommt, Gott das Poſitive, das Gute, welches aus dem Weſen, nicht dem bewußten Willen kommt — der Teufel das unwillkührliche, unerklärliche Böſe, Schlimme, Ueble, Gott das unwillkührliche, unerklärliche Gute. Beide haben dieſelbe Quelle — nur die Qualität iſt verſchieden oder entgegengeſetzt. Deßhalb hing auch faſt bis auf die neueſte Zeit der Glaube an den Teufel aufs innigſte zuſammen mit dem Glauben an Gott, ſo daß die Läugnung des Teufels eben ſo gut für Atheismus galt, als die Läugnung Gottes. Nicht ohne Grund; wenn man einmal anfängt, die Erſcheinungen des Böſen, Ueblen aus natürlichen Urſachen abzuleiten, ſo fängt man auch gleichzeitig an, die Erſcheinungen des Guten, des Göttlichen aus der Natur der Dinge, nicht aus einem übernatürlichen Weſen abzuleiten, und kommt endlich dahin, entweder Gott ganz aufzuheben, oder wenigſtens einen andern als den Gott der Religion zu glauben, oder, was das Gewöhnlichſte iſt, die Gottheit zu einem müßigen, thatloſen Weſen zu machen, deſſen Sein gleich Nichtſein iſt, indem es nicht mehr wirkend in das Leben eingreift, nur an die Spitze der Welt, an den Anfang als die erſte Urſache, die prima causa hingeſtellt wird. Gott h a t die Welt erſchaffen — dieß iſt das Einzige, was hier von Gott noch übrig bleibt. Das Perfectum iſt hier nothwendig; denn ſeitdem läuft die Welt wie eine Maſchine ihren Gang fort. Der Zuſatz: er ſchafft immer, er ſchafft noch heute, iſt nur der Zuſatz einer äußerlichen Reflexion; das Perfectum drückt hier vollkommen den religiöſen Sinn aus; denn der Geiſt der Religion iſt ein vergangener, wo die Wirkung Gottes zu einem Perfectum gemacht wird. Anders, wenn das wirklich religiöſe Bewußtſein ſagt: das Perfectum iſt heute noch ein Präſens; hier hat dieß, obwohl auch ein Product der Reflexion, doch einen geſetzmäßigen Sinn, weil hier Gott überhaupt handelnd gedacht wird.

Die Religion wird überhaupt aufgehoben, wo ſich zwiſchen Gott

und den Menſchen die Vorſtellung der Welt, der ſogenannten Mittelurſachen einſchleicht. Hier hat ſich ſchon ein fremdes Weſen, das Princip der Verſtandesbildung eingeſchlichen — gebrochen iſt der Friede, die Harmonie der Religion, welche nur im unmittelbaren Zuſammenhang des Menſchen mit Gott liegt. Die Mittelurſache iſt eine Capitulation des ungläubigen Verſtandes mit dem noch gläubigen Herzen. Der Religion zufolge wirkt allerdings auch Gott vermittelſt anderer Dinge und Weſen auf den Menſchen. Aber Gott iſt doch allein die Urſache, allein das handelnde und wirkſame Weſen. Was Dir der Andere thut, das thut Dir im Sinne der Religion nicht der Andere, ſondern Gott. Der Andere iſt nur Schein, Mittel, Vehikel, nicht Urſache. Aber die Mittelurſache iſt ein unſeliges Mittelding zwiſchen einem ſelbſtſtändigen und unſelbſtſtändigen Weſen: Gott giebt wohl den erſten Anſtoß; aber dann tritt ihre Selbſtthätigkeit ein.*)

Die Religion weiß überhaupt aus ſich ſelbſt nichts von dem Daſein der Mittelurſachen; dieſes iſt ihr vielmehr der Stein des Anſtoßes; denn das Reich der Mittelurſachen, die Sinnenwelt, die Natur iſt es gerade, welche den Menſchen von Gott trennt, obgleich Gott, als wirklicher Gott, ſelbſt wieder ein ſinnliches Weſen iſt.**) Darum glaubt

*) Hierher gehört auch die geiſt- und weſenloſe oder vielmehr ſophiſtiſche Lehre vom Concursus Dei, wo Gott nicht nur den erſten Impuls giebt, ſondern auch in der Handlung der causa secunda ſelbſt mitwirkt. Uebrigens iſt dieſe Lehre nur eine beſondere Erſcheinung von dem widerſpruchvollen Dualismus zwiſchen Gott und Natur, der ſich durch die Geſchichte des Chriſtenthums hindurchzieht. Ueber den Gegenſtand dieſer Anmerkung, wie überhaupt des ganzen Paragraphen ſiehe auch Strauß: die chriſtliche Glaubenslehre II. B. §. 75 u. 76.

**) „So lange wir im Körper ſind, ſind wir von Gott entfernt.“ Bernard. (Epist. 18 in der Basler Ausgabe von 1552.) Der Begriff des Jenſeits iſt daher nichts als der Begriff der wahren, vollendeten, von den dießſeitigen Schranken und Hemmungen befreiten Religion, das Jenſeits, wie ſchon oben geſagt, nichts als die wahre Meinung und Geſinnung, das offene Herz der Religion. Hier glauben wir; dort ſchauen wir; d. h. dort iſt nichts außer Gott, nichts alſo zwiſchen Gott und der Seele, aber nur deßwegen, weil nichts zwiſchen beiden ſein ſoll, weil die unmittel-

die Religion, daß einſt dieſe Scheidewand fällt. Einſt iſt keine Natur, keine Materie, kein Leib, wenigſtens kein ſolcher, der den Menſchen von Gott trennt: einſt iſt nur Gott und die fromme Seele allein. Die Religion hat nur aus der ſinnlichen, natürlichen, alſo un= oder wenigſtens nicht religiöſen Anſchauung Kunde vom Daſein der Mittelurſachen, d. h. der Dinge, die zwiſchen Gott und dem Menſchen ſind — eine Anſchauung, die ſie jedoch dadurch ſogleich niederſchlägt, daß ſie die Wirkungen der Natur zu Wirkungen Gottes macht. Dieſer religiöſen Idee widerſpricht aber der natürliche Verſtand und Sinn, welcher den natürlichen Dingen wirkliche Selbſtthätigkeit einräumt. Und dieſen Widerſpruch der ſinnlichen mit ihrer, der religiöſen Anſchauung löſt die Religion eben dadurch, daß ſie die unläugbare Wirkſamkeit der Dinge zu einer Wirkſamkeit Gottes vermittelſt dieſer Dinge macht. Das Weſen, die Hauptſache iſt hier Gott, das Unweſen, die Nebenſache die Welt.

Dagegen da, wo die Mittelurſachen in Activität geſetzt, ſo zu ſagen, emancipirt werden, da iſt der umgekehrte Fall — die Natur das Weſen, Gott das Unweſen. Die Welt iſt ſelbſtſtändig in ihrem Sein, ihrem Beſtehen; nur ihrem Anfang nach noch abhängig. Gott iſt hier nur ein hypothetiſches, abgeleitetes, aus der Noth eines beſchränkten Verſtandes, dem das Daſein der von ihm zu einer Maſchine gemachten Welt ohne ein ſelbſtbewegendes Princip unerklärlich iſt, entſprungnes, kein urſprüngliches, abſolut nothwendiges Weſen mehr. Gott iſt nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Welt willen da, nur darum da, um

---

bare Einheit Gottes und der Seele die wahre Meinung und Geſinnung der Religion iſt. — „Wir haben noch immerdar mit Gott alſo zu ſchaffen, daß er uns verdeckt und verborgen iſt, und iſt nicht möglich, daß wir in dieſem Leben von Angeſicht zu Angeſicht bloß mit ihm handeln können. — Alle Creaturen ſind itzt nichts anders denn eitel Larven, darunter ſich Gott verbirgt und dadurch mit uns handelt.“ Luther. (T. XI. p. 70.) „Wäreſt Du allein ledig der Bilde der Creaturen, Du möchteſt Gott ohne Unterlaß haben.“ Tauler. (L. c. p. 313.)

als die erſte Urſache die Weltmaſchine zu erklären. Der beſchränkte Verſtandesmenſch nimmt einen Anſtoß an dem urſprünglich ſelbſtſtändigen Daſein der Welt, weil er ſie nur vom ſubjectiv praktiſchen Standpunkt aus, nur in ihrer Gemeinheit, nur als Werkmaſchine, nicht in ihrer Majeſtät und Herrlichkeit, nicht als Kosmos anſieht. Er ſtößt alſo ſeinen Kopf an der Welt an. Der Stoß erſchüttert ſein Gehirn — und in dieſer Erſchütterung vergegenſtändlicht er denn außer ſich den eignen Anſtoß als den Urſtoß, der die Welt ins Daſein geſchleudert, daß ſie nun, wie die durch den mathematiſchen Stoß in Bewegung geſetzte Materie, ewig fortgeht, d. h. er denkt ſich einen mechaniſchen Urſprung. Eine Maſchine muß einen Anfang haben; es liegt dieß in ihrem Begriffe; denn ſie hat den Grund der Bewegung nicht in ſich.

Alle religiös ſpeculative Kosmogonie iſt Tautologie — dieß ſehen wir auch an dieſem Beiſpiel. In der Kosmogonie erklärt ſich oder verwirklicht nur der Menſch den Begriff, den er von der Welt hat; ſagt er daſſelbe, was er außerdem von ihr ausſagt. So hier: iſt die Welt eine Maſchine, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie „ſich nicht ſelbſt gemacht" hat, daß ſie vielmehr gemacht iſt, d. h. einen mechaniſchen Urſprung hat. Hierin ſtimmt allerdings das religiöſe Bewußtſein mit dem mechaniſchen überein, daß ihm auch die Welt ein bloßes Machwerk, ein Product des Willens iſt. Aber ſie ſtimmen nur einen Augenblick, nur im Moment des Machens oder Schaffens mit einander überein — iſt dieſes ſchöpferiſche Nu verſchwunden, ſo iſt auch die Harmonie vorüber. Der Mechanikus braucht Gott nur zum Machen der Welt; iſt ſie gemacht, ſo kehrt er ſogleich dem lieben Gott den Rücken, und freut ſich von Herzen ihrer gottloſen Selbſtſtändigkeit. Aber die Religion macht die Welt, nur um ſie immer im Bewußtſein ihrer Nichtigkeit, ihrer Abhängigkeit von Gott zu erhalten. Die Schöpfung iſt bei dem Mechaniker der letzte dünne Faden, an dem die Religion mit ihm noch zuſammenhängt; die Religion, welcher die Nichtigkeit der Welt eine gegenwärtige Wahrheit iſt (denn alle

Kraft und Thätigkeit iſt ihr Gottes Kraft und Thätigkeit), iſt bei ihm nur noch eine Reminiscenz aus der Jugend; er verlegt daher die Schöpfung der Welt, den *Act der Religion*, das *Nichtſein der Welt* — denn im Anfange, vor der Erſchaffung war keine Welt, war nur Gott allein — in die Ferne, in die Vergangenheit, während die Selbſtſtändigkeit der Welt, die all ſein Sinnen und Trachten verſchlingt, mit der Macht der Gegenwart auf ihn wirkt. Der Mechaniker unterbricht und verkürzt die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit der Welt. Gott hat bei ihm wohl noch ein *hiſtoriſches* Recht, das aber ſeinem *Naturrecht* widerſpricht, er beſchränkt daher ſo viel als möglich dieſes Gott noch zuſtehende Recht, um für ſeine natürlichen Urſachen und damit für ſeinen Verſtand um ſo größern und freiern Spielraum zu gewinnen.

Es hat mit der Schöpfung im Sinne des Mechanikers dieſelbe Bewandtniß, wie mit den *Wundern*, die er ſich auch gefallen laſſen kann und wirklich gefallen läßt, weil ſie einmal exiſtiren, wenigſtens in der religiöſen Meinung. Aber — abgeſehen davon, daß er ſich die Wunder *natürlich*, d. h. *mechaniſch* erklärt — er kann die Wunder nur verdauen, wenn und indem er ſie in die *Vergangenheit* verlegt; für die Gegenwart aber bittet er ſich Alles hübſch natürlich aus. Wenn man etwas aus der Vernunft, aus dem Sinne verloren, etwas nicht mehr glaubt aus freien Stücken, ſondern nur glaubt, weil es geglaubt wird oder aus irgend einem Grunde geglaubt werden muß, kurz, wenn ein Glaube ein innerlich vergangner iſt; ſo verlegt man auch äußerlich den Gegenſtand des Glaubens in die Vergangenheit. Dadurch macht ſich der Unglaube Luft, aber läßt zugleich noch dem Glauben ein, wenigſtens *hiſtoriſches*, Recht. Die Vergangenheit iſt hier das glückliche Auskunftsmittel zwiſchen *Glaube und Unglaube*: ich glaube allerdings Wunder, aber nota bene *keine* Wunder, die *geſchehen*, ſondern *einſt* geſchehen ſind, die Gottlob! bereits lauter Plusquamperfecta ſind. So auch hier. Die Schöpfung iſt eine *unmittelbare*

Handlung oder Wirkung Gottes, ein Wunder, denn es war ja noch nichts außer Gott. In der Vorſtellung der Schöpfung geht der Menſch über die Welt hinaus, abſtrahirt von ihr; er ſtellt ſie ſich im Momente der Erſchaffung vor als *nichtſeiend*; er wiſcht ſich alſo aus den Augen, was zwiſchen ihm und Gott in der Mitte ſteht, die Sinnenwelt; er ſetzt ſich in unmittelbare Berührung mit Gott. Aber der Mechaniker ſcheut dieſen unmittelbaren Contact mit der Gottheit; er macht daher das Präſens, wenn er ſich anders ſo hoch verſteigt, ſogleich zu einem Perfectum; er ſchiebt Jahrtauſende zwiſchen ſeine natürliche oder materialiſtiſche Anſchauung und zwiſchen den Gedanken einer unmittelbaren Wirkung Gottes ein.

Im Sinne der Religion dagegen iſt Gott allein die Urſache aller poſitiven, guten Wirkungen,*) Gott allein der letzte aber auch einzige Grund, womit ſie alle Fragen, welche die Theorie oder Vernunft aufwirft, beantwortet oder vielmehr abweiſt; denn die Religion *bejaht* alle Fragen mit *Nein*: ſie giebt eine Antwort, die eben ſo viel ſagt wie keine, indem ſie die verſchiedenſten Fragen immer mit der nämlichen Antwort erledigt, alle Wirkungen der Natur zu unmittelbaren Wirkungen Gottes, zu Wirkungen eines abſichtlichen, perſönlichen, außer- oder übernatürlichen Weſens macht. Gott iſt der den *Mangel der Theorie erſetzende Begriff*. Er iſt die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil ſie Alles ohne Unterſchied erklären ſoll — er iſt die Nacht der Theorie, die aber dadurch Alles dem Gemüthe klar macht, daß in ihr das Maß der Finſterniß, das unterſcheidende Verſtandeslicht

*) Eigentlich auch aller negativen, böſen, ſchädlichen, menſchenfeindlichen Wirkungen, denn auch dieſe geſchehen, wie ſich die ſophiſtiſche Theologie ausdrückt, nur mit Erlaubniß Gottes; ja der Teufel, der Urheber alles Böſen und Uebeln, iſt eigentlich nichts als der *böſe* Gott, der Zorn Gottes, perſonificirt, vorgeſtellt als ein beſonderes Weſen, der Zorn Gottes daher die Urſache alles Uebels. „Die Gräuelſcenen der Geſchichte (z. B. von Jeruſalem, Utika) ſollen uns an den *Zorn* Gottes erinnern und bewegen, durch wahre Buße und inbrünſtige Anrufung Gott zu *erweichen*." *Melancht.* (Declam. T. III. p. 29.)

ausgeht — das Nichtwiſſen, das alle Zweifel löſt, weil es alle niederſchlägt, Alles weiß, weil es nichts Beſtimmtes weiß, weil alle Dinge, die der Vernunft imponiren, vor der Religion verſchwinden, ihre Individualität verlieren, im Auge der göttlichen Macht nichts ſind. Die Nacht iſt die Mutter der Religion.

Der weſentliche Act der Religion, in dem ſie bethätigt, was wir als ihr Weſen bezeichneten, iſt das Gebet. Das Gebet iſt allmächtig. Was der Fromme im Gebete erſehnt, erfüllt Gott. Er bittet aber nicht etwa um geiſtige Dinge nur,*) er bittet auch um Dinge, die außer ihm liegen, in der Macht der Natur ſtehen, eine Macht, die er eben im Gebete überwinden will; er greift im Gebet zu einem übernatürlichen Mittel, um an ſich natürliche Zwecke zu erreichen. Gott iſt ihm nicht die entfernte, erſte, ſondern die unmittelbare, allernächſte wirkende Urſache aller natürlichen Wirkungen. Alle ſogenannten Mittelkräfte und Mittelurſachen ſind ihm im Gebete Nichts; wären ſie ihm Etwas, ſo würde daran die Macht, die Inbrunſt des Gebetes ſcheitern. Sie ſind ihm vielmehr gar nicht Gegenſtand; ſonſt würde er ja nur auf vermitteltem Wege ſeinen Zweck zu erreichen ſuchen. Aber er will unmittelbare Hülfe. Er nimmt ſeine Zuflucht zum Gebete in der Gewißheit, daß er durchs Gebet mehr, unendlich mehr vermag als durch alle Anſtrengung und Thätigkeit der Vernunft und Natur, daß das Gebet übermenſchliche und übernatürliche Kräfte beſitzt.**) Aber im Gebet wendet er ſich unmittelbar an Gott. Gott iſt ihm alſo die unmittelbare Urſache, das erfüllte Gebet, die Macht, die das Gebet

*) Nur der Unglaube an das Gebet hat das Gebet ſchlauer Weiſe nur auf Geiſtiges eingeſchränkt.

*) In der rohſinnlichen Vorſtellung iſt daher das Gebet ein Zwangs- oder Zaubermittel. Dieſe Vorſtellung iſt aber eine unchriſtliche (obwohl ſich auch bei vielen Chriſten die Behauptung findet, daß das Gebet Gott zwingt), denn im Chriſtenthum iſt Gott an und für ſich das ſelbſtbefriedigte Gemüth, die nichts dem (natürlich religiöſen) Gemüthe abſchlagende Allmacht der Güte. Der Vorſtellung des Zwangs liegt aber ein gemüthloſer Gott zu Grunde.

verwirklicht. Aber eine unmittelbare Wirkung Gottes iſt ein Wunder — das Wunder liegt daher weſentlich in der Anſchauung der Religion. Die Religion erklärt Alles auf *wunderbare* Weiſe. Daß Wunder nicht immer geſchehen, das verſteht ſich von ſelbſt, wie, daß der Menſch nicht immer betet. Aber daß nicht immer Wunder geſchehen, das liegt *außer* dem Weſen der Religion, nur in der natürlichen oder ſinnlichen Anſchauung. *Wo aber die Religion beginnt, beginnt das Wunder. Jedes wahre Gebet iſt ein Wunder*, ein Act der *wunderthätigen Kraft*. Das äußerliche Wunder ſelbſt macht nur *ſichtbar* die innerlichen Wunder, d. h. in ihm tritt nur in Zeit und Raum, darum als ein beſonderes Factum ein, was an und für ſich in der Grundanſchauung der Religion liegt, nämlich daß Gott überhaupt die übernatürliche, unmittelbare Urſache aller Dinge iſt. Das factiſche Wunder iſt nur ein *affectvoller* Ausdruck der Religion — ein Moment der Aufregung. Die Wunder ereignen ſich nur in außerordentlichen Fällen, in ſolchen, wo das Gemüth *exaltirt* iſt — daher giebt es auch *Wunder des Zorns*. Mit kaltem Blute wird kein Wunder verrichtet. Aber eben im Affect offenbart ſich das Innerſte. Der Menſch betet auch nicht immer mit gleicher Wärme und Kraft. Solche Gebete ſind deßwegen erfolglos. Aber nur das gefühlvolle Gebet offenbart das Weſen des Gebetes. Gebetet wird, wo das Gebet an und für ſich für eine heilige Macht, eine göttliche Kraft gilt. So iſt es auch mit dem Wunder. Wunder geſchehen — gleichviel, ob wenige oder viele — wo eine *wunderbare Anſchauung* die Grundlage iſt. Das Wunder iſt aber keine theoretiſche oder objective Anſchauung von der Welt und Natur; das Wunder befriedigt praktiſche Bedürfniſſe und zwar *im Widerſpruch mit den Geſetzen, die der Vernunft imponiren*; im Wunder unterwirft der Menſch die Natur als eine *für ſich ſelbſt nichtige Exiſtenz ſeinen Zwecken*; das Wunder iſt der höchſte Grad des geiſtlichen oder religiöſen Egoismus'; alle Dinge ſtehen im Wunder dem nothleidenden Menſchen zu Dienſten. Alſo erhellt hieraus,

daß die weſentliche Weltanſchauung der Religion die Anſchauung vom praktiſchen oder ſubjectiven Standpunkt aus iſt, daß Gott — denn das Weſen der Wundermacht iſt eins mit dem Weſen Gottes — ein rein praktiſches oder ſubjectives Weſen iſt, aber ein ſolches, welches den Mangel und das Bedürfniß der theoretiſchen Anſchauung erſetzt, kein Gegenſtand alſo des Denkens, des Erkennens, ſo wenig als das Wunder, welches nur dem Nicht=Denken ſeinen Urſprung verdankt. Stelle ich mich auf den Standpunkt des Denkens, des Forſchens, der Theorie, wo ich die Dinge an ſich ſelbſt, in ihrer Beziehung auf ſich betrachte, ſo verſchwindet mir in nichts das wunderthätige Weſen, in nichts das Wunder — verſteht ſich, das religiöſe Wunder, welches abſolut verſchieden iſt vom natürlichen Wunder, ob man gleich beide immer mit einander verwechſelt, um die Vernunft zu bethören, unter dem Scheine der Natürlichkeit das religiöſe Wunder in das Reich der Vernünftigkeit und Wirklichkeit einzuführen.

Aber eben deßwegen, weil die Religion nichts weiß von dem Standpunkt, von dem Weſen der Theorie, ſo beſtimmt ſich für ſie das ihr verborgene, nur dem theoretiſchen Auge gegenſtändliche, wahre, allgemeine Weſen der Natur und Menſchheit zu einem andern, wunderbaren, übernatürlichen Weſen — der Begriff der Gattung zum Begriffe Gottes, der ſelbſt wieder ein individuelles Weſen iſt, aber ſich dadurch von den menſchlichen Individuen unterſcheidet, daß er die Eigenſchaften derſelben im Maße der Gattung beſitzt. Nothwendig ſetzt daher in der Religion der Menſch ſein Weſen außer ſich, ſein Weſen als ein andres Weſen — nothwendig, weil das Weſen der Theorie außer ihm liegt, weil all ſein bewußtes Weſen aufgeht in die praktiſche Subjectivität. Gott iſt ſein anderes Ich, ſeine andere verlorne Hälfte; in Gott ergänzt er ſich; in Gott iſt er erſt vollkommner Menſch. Gott iſt ihm ein Bedürfniß; es fehlt ihm Etwas, ohne zu wiſſen, was ihm fehlt — Gott iſt dieſes fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu ſeinem Weſen. Die

Welt iſt der Religion Nichts*) — die Welt, die nichts Andres iſt als der Inbegriff der Wirklichkeit, in ihrer Herrlichkeit offenbart nur die Theorie; die theoretiſchen Freuden ſind die ſchönſten geiſtigen Lebensfreuden; aber die Religion weiß nichts von den Freuden des Denkers, nichts von den Freuden des Naturforſchers, nichts von den Freuden des Künſtlers. Ihr fehlt die Anſchauung des Univerſums, das Bewußtſein des wirklichen Unendlichen, das Bewußtſein der Gattung. Nur in Gott ergänzt ſie den Mangel des Lebens, den Mangel eines weſenhaften Inhalts, den in unendlicher Fülle das wirkliche Leben der vernünftigen Anſchauung darbietet. Gott iſt ihr der Erſatz der verlornen Welt — Gott iſt ihr die reine Anſchauung, das Leben der Theorie.

Die praktiſche Anſchauung iſt eine ſchmutzige, vom Egoismus befleckte Anſchauung, denn ich verhalte mich in ihr zu einem Dinge nur um meinetwillen — eine nicht in ſich befriedigte Anſchauung, denn ich verhalte mich hier zu einem mir nicht ebenbürtigen Gegenſtand. Die theoretiſche Anſchauung dagegen iſt eine freudenvolle, in ſich befriedigte, ſelige Anſchauung, denn ihr iſt der Gegenſtand ein Gegenſtand der Liebe und Bewunderung, er ſtrahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderherrlich, wie ein Diamant, durchſichtig, wie ein Bergkryſtall; die Anſchauung der Theorie iſt eine äſthetiſche Anſchauung, die praktiſche dagegen eine unäſthetiſche. Die Religion ergänzt daher in Gott den Mangel der äſthetiſchen Anſchauung. Nichtig iſt ihr die Welt für ſich ſelbſt, die Bewunderung, die Anſchauung derſelben Götzendienſt; denn die Welt iſt ihr ein bloßes

*) Ohne die göttliche Vorſehung und Macht iſt die Natur Nichts.“ Lactantius. (Div. Inst. lib. 3. c. 28.) „Alles Erſchaffene iſt, obgleich von Gott ſehr gut gemacht, doch im Vergleich zum Schöpfer nicht gut, gleichwie es auch im Vergleich zu ihm nicht iſt, denn er ſchreibt nur ſich das Sein im höchſten und eigentlichſten Sinn zu, indem er ſagt: Ich bin der ich bin.“ Auguſtinus. (De perfect. just. hom. c. 14.)

Machwerk.*) Gott iſt daher die reine, unbeſchmutzte, d. i. theoretiſche oder äſthetiſche Anſchauung. Gott iſt das Object, zu dem ſich der religiöſe Menſch *objectiv* verhält; in Gott iſt ihm der *Gegenſtand um ſein ſelbſt willen* Gegenſtand. Gott iſt Selbſtzweck; Gott hat alſo für die Religion *die* Bedeutung, welche für die Theorie der Gegenſtand überhaupt hat. *Das allgemeine Weſen der Theorie* iſt der Religion ein *beſonderes Weſen.*

Einundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Exiſtenz Gottes.

Die Religion iſt das Verhalten des Menſchen zu ſeinem eignen Weſen — darin liegt ihre Wahrheit und ſittliche Heilkraft — aber zu ſeinem Weſen nicht als dem ſeinigen, ſondern *als einem andern, von ihm unterſchiednen, ja entgegengeſetzten Weſen* — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerſpruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilſchwangere Quelle des religiöſen Fanatismus, darin das oberſte, metaphyſiſche Princip der blutigen Menſchenopfer, kurz darin der Urgrund aller Gräuel, aller ſchaudererregenden Scenen in dem Trauerſpiel der Religionsgeſchichte.

Die Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines andern, für

*) „Schöne und mannigfaltige Formen, glänzende und anmuthige Farben lieben die Augen. Nicht ſollen aber dieſe Dinge meine Seele feſſeln; ſie feſſeln *nur Gott*, der *ſie gemacht* hat; ſie ſind zwar ſehr gut, weil von ihm gemacht, doch nur Er *ſelbſt* iſt mein Gut, nicht dieſe Dinge." *Auguſtin.* (Confess. l. X. c. 34.) „Die Schrift verbietet uns 2. Korinth. 4, 18. unſern Sinn auf das Sichtbare zu richten. *Gott allein* iſt daher zu lieben, *dieſe ganze Welt aber*, d. h. *alles Sinnliche iſt zu verachten*, jedoch zur Nothdurft dieſes Lebens zu gebrauchen." Derſ. (De Moribus Eccl. cathol. l. 1. c. 20.)

ſich exiſtirenden Weſens iſt jedoch im urſprünglichen Begriffe der Religion eine unwillführliche, kindliche, unbefangne, d. h. eine ſolche, welche eben ſo unmittelbar Gott vom Menſchen unterſcheidet, als ſie ihn wieder mit dem Menſchen identificirt. Aber wenn die Religion an Jahren und mit den Jahren an Verſtande zunimmt, wenn innerhalb der Religion die Reflexion über die Religion erwacht, das Bewußtſein von der Einheit des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen zu dämmern beginnt, kurz, wenn die Religion Theologie wird, ſo wird die urſprünglich unwillführliche und harmloſe Scheidung Gottes vom Menſchen zu einer abſichtlichen, ausſtudirten Unterſcheidung, welche keinen andern Zweck hat, als dieſe bereits in das Bewußtſein eingetretene Einheit wieder aus dem Bewußtſein wegzuräumen.

Je näher daher die Religion ihrem Urſprunge noch ſteht, je wahrhafter, je aufrichtiger ſie iſt, deſto weniger verheimlicht ſie dieſes ihr Weſen. Das heißt: im Urſprunge der Religion iſt gar kein qualitativer oder weſentlicher Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen. Und an dieſer Identität nimmt der religiöſe Menſch keinen Anſtoß; denn ſein Verſtand iſt noch in Harmonie mit ſeiner Religion. So war Jehovah im alten Judenthum nur ein der Exiſtenz nach vom menſchlichen Individuum unterſchiednes Weſen; aber qualitativ, ſeinem innern Weſen nach war er völlig gleich dem Menſchen, hatte er dieſelben Leidenſchaften, dieſelben menſchlichen, ſelbſt körperlichen Eigenſchaften. Erſt im ſpätern Judenthum trennte man aufs ſchärfſte Jehovah vom Menſchen und nahm ſeine Zuflucht zur Allegorie, um den Anthropopathismen einen andern Sinn unterzuſtellen, als ſie urſprünglich hatten. So war es auch im Chriſtenthum. In den älteſten Urkunden deſſelben iſt die Gottheit Chriſti noch nicht ſo entſchieden ausgeprägt, wie ſpäter. Bei Paulus namentlich iſt Chriſtus noch ein zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Gott und dem Menſchen oder überhaupt den dem Höchſten untergeordneten Weſen ſchwebendes, unbeſtimmtes Weſen — der Erſte der Engel, der Erſtgeſchaffne, aber doch geſchaffen; mei-

netwegen auch gezeugt, aber dann ſind auch die Engel, auch die Menſchen nicht geſchaffen, ſondern gezeugt; denn Gott iſt auch ihr Vater. Erſt die Kirche identificirte ihn ausdrücklich mit Gott, machte ihn zu dem ausſchließlichen Sohn Gottes, beſtimmte ſeinen Unterſchied von den Menſchen und Engeln und gab ihm ſo das Monopol eines ewigen, uncreatürlichen Weſens.

Die dem Begriffe nach erſte Weiſe, wie die Reflexion über die Religion, die Theologie das göttliche Weſen zu einem andern Weſen macht, außer den Menſchen hinausſetzt, iſt die Exiſtenz Gottes, welche zum Gegenſtande eines förmlichen Beweiſes gemacht wird.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes hat man für dem Weſen der Religion widerſprechend erklärt. Sie ſind es; aber nur der Beweisform nach. Die Religion ſtellt unmittelbar das innere Weſen des Menſchen als ein gegenſtändliches, andres Weſen dar. Und der Beweis will nichts weiter, als beweiſen, daß die Religion Recht hat. Das vollkommenſte Weſen iſt das Weſen, über welchem kein höheres gedacht werden kann — Gott iſt das Höchſte, was der Menſch denkt und denken kann. Dieſe Prämiſſe des ontologiſchen Beweiſes — des intereſſanteſten Beweiſes, weil er von Innen ausgeht — ſpricht das innerſte geheimſte Weſen der Religion aus. Das, was das Höchſte für den Menſchen iſt, wovon er nicht mehr abſtrahiren kann, was die weſentliche Grenze ſeiner Vernunft, ſeines Gemüths, ſeiner Geſinnung iſt, das iſt ihm Gott — id quo nihil majus cogitari potest. Aber dieſes höchſte Weſen wäre nicht das höchſte, wenn es nicht exiſtirte; wir könnten uns dann ein höheres Weſen vorſtellen, welches die Exiſtenz vor ihm voraus hätte; aber zu dieſer Fiction geſtattet uns ſchon von Vorn herein der Begriff des vollkommenſten Weſens keinen Raum. Nicht ſein iſt Mangel; Sein Vollkommenheit, Glück, Seligkeit. Einem Weſen, dem der Menſch Alles giebt, Alles opfert, was ihm hoch und theuer, kann er auch nicht das Gut, das Glück der Exiſtenz vorenthalten. Das dem religiöſen Sinn Widerſprechende liegt nur darin,

daß die Exiſtenz *abgeſondert* gedacht wird und dadurch der *Schein* entſteht, als wäre Gott nur ein gedachtes, in der Vorſtellung exiſtirendes Weſen, ein Schein, der übrigens ſogleich aufgehoben wird; denn der Beweis beweiſt eben, daß Gott ein vom Gedachtſein unterſchiednes Sein, ein Sein außer dem Menſchen, außer dem Denken, ein wirkliches Sein, ein Sein für ſich zukommt.

Der Beweis unterſcheidet ſich nur dadurch von der Religion, daß er das *geheime Enthymema* der Religion in einen *förmlichen* Schluß faßt, entfaltet und deßwegen unterſcheidet, was die Religion unmittelbar verbindet; denn was der Religion das Höchſte, Gott, das iſt ihr kein Gedanke, das iſt ihr unmittelbar Wahrheit und Wirklichkeit. Daß aber jede Religion ſelbſt auch einen geheimen, unentfalteten Schluß macht, das geſteht ſie in ihrer Polemik gegen andere Religionen ein. Ihr Heiden habt euch eben nichts Höheres als eure Götter vorſtellen können, weil ihr in ſündliche Neigungen verſunken waret. Eure Götter beruhen auf einem Schluſſe, deſſen Vorderſätze eure ſinnlichen Triebe, eure Leidenſchaften ſind. Ihr dachtet ſo: das trefflichſte Leben iſt, unbeſchränkt ſeinen Trieben zu leben, und weil euch dieſes Leben das trefflichſte, wahrſte Leben war, ſo machtet ihr es zu euerm Gott. Euer Gott war euer ſinnlicher Trieb, euer Himmel nur der freie Spielraum der im bürgerlichen, überhaupt wirklichen Leben beſchränkten Leidenſchaften. Aber in Beziehung auf ſich natürlich iſt ſie ſich keines Schluſſes bewußt, denn der höchſte Gedanke, deſſen ſie fähig, iſt ihre Schranke, hat für ſie die Kraſt der Nothwendigkeit, iſt ihr alſo kein Gedanke, keine Vorſtellung, ſondern unmittelbare Wirklichkeit.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräußern, vom Menſchen auszuſcheiden.*) Durch die Exiſtenz wird

*) Zugleich aber auch den Zweck, das Weſen des Menſchen zu bewahrheiten. Die verſchiedenen Beweiſe ſind nichts Andres als verſchiedene, höchſt intereſſante Selbſtbejahungsformen des menſchlichen Weſens. So iſt z. B. der phyſikotheologiſche Beweis die Selbſtbejahung des zweckthätigen Verſtandes.

Gott ein *Ding an ſich*: Gott iſt nicht nur ein Weſen für uns, ein Weſen in unſerm Glauben, unſerm Gemüthe, unſerm Weſen, er iſt auch ein Weſen *für ſich*, ein Weſen *außer uns* — kurz nicht blos Glaube, Gefühl, Gedanke, ſondern auch ein vom *Glauben, Fühlen, Denken unterſchiednes, wirkliches Sein*. Aber ſolches Sein iſt kein andres als *ſinnliches Sein*.

Der Begriff der Sinnlichkeit liegt übrigens ſchon in dem charakteriſtiſchen Ausdruck des *Außerunsſeins*. Die ſophiſtiſche Theologie nimmt freilich das Wort: *außer uns* nicht in *eigentlichem* Sinne und ſetzt dafür den unbeſtimmten Ausdruck des von uns unabhängig und unterſchieden Seins. Allein wenn dieſes Außerunsſein nur uneigentlich iſt, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes eine uneigentliche. Und doch handelt es ſich ja eben nur um eine Exiſtenz im eigentlichſten Verſtande und iſt der beſtimmte, nicht ausweichende Ausdruck für Unterſchiedenſein allein Außerunsſein.

Wirkliches, ſinnliches Sein iſt ſolches, welches nicht abhängt von meinem mich ſelbſt Beſtimmen, von meiner Thätigkeit, ſondern von welchem ich unwillkührlich beſtimmt werde, welches iſt, wenn ich auch gar nicht bin, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte alſo *ſinnlich* beſtimmtes Sein ſein. Aber Gott wird nicht geſehen, nicht gehört, nicht ſinnlich empfunden. Er iſt für *mich gar nicht*, wenn ich *nicht für ihn* bin; wenn ich keinen Gott glaube und denke, ſo iſt kein Gott für mich. Er iſt alſo nur, indem er gedacht, geglaubt wird — der Zuſatz: *für mich* iſt unnöthig. Alſo iſt ſein Sein ein wirkliches, das doch zugleich kein wirkliches — ein geiſtiges Sein, hilft man ſich. Aber geiſtiges Sein iſt eben nur Gedachtſein, Geglaubtſein. Alſo iſt ſein Sein ein Mittelding zwiſchen ſinnlichem Sein und Gedachtſein, ein Mittelding voll Widerſpruch. Oder: es iſt ein ſinnliches Sein, dem aber alle *Beſtimmungen* der Sinnlichkeit abgehen — alſo ein *unſinnliches ſinnliches Sein*, ein Sein, welches dem Begriffe der Sinnlichkeit widerſpricht, oder nur eine vage *Exiſtenz überhaupt*,

die im Grunde eine ſinnliche iſt, aber, um dieſen Grund nicht zur Erſcheinung kommen zu laſſen, aller Prädicate einer wirklichen ſinnlichen Exiſtenz beraubt wird. Aber eine ſolche Exiſtenz überhaupt widerſpricht ſich. Zur Exiſtenz gehört volle, beſtimmte Wirklichkeit.

Eine nothwendige Folge dieſes Widerſpruchs iſt der Atheismus. Die Exiſtenz Gottes hat das Weſen einer empiriſchen oder ſinnlichen Exiſtenz, ohne doch die Wahrzeichen derſelben zu haben; ſie iſt an ſich eine Erfahrungsſache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenſtand der Erfahrung. Sie fordert den Menſchen ſelbſt auf, ſie in der Wirklichkeit aufzuſuchen; ſie ſchwängert ihn mit ſinnlichen Vorſtellungen und Prätenſionen; werden dieſe daher nicht befriedigt, findet er vielmehr die Erfahrung im Widerſpruch mit dieſen Vorſtellungen, ſo iſt er vollkommen berechtigt, dieſe Exiſtenz zu längnen.

Kant hat bekanntlich in ſeiner Kritik der Beweiſe vom Daſein Gottes behauptet, daß ſich das Daſein Gottes nicht aus der Vernunft beweiſen laſſe. Kant verdiente deßwegen nicht den Tadel, welchen er von Hegel erfuhr. Kant hat vielmehr vollkommen Recht: aus einem Begriffe kann ich nicht die Exiſtenz ableiten. Nur in ſofern verdient er Tadel, als er damit etwas Beſonderes ausſagen und der Vernunft gleichſam einen Vorwurf machen wollte. Es verſteht ſich dieß von ſelbſt. Die Vernunft kann nicht ein Object von ſich zum Object der Sinne machen. Ich kann nicht im Denken das, was ich denke, zugleich außer mir als ein ſinnliches Ding darſtellen. Der Beweis vom Daſein Gottes geht über die Grenzen der Vernunft; richtig; aber in demſelben Sinne, in welchem Sehen, Hören, Riechen über die Grenzen der Vernunft geht. Thöricht iſt es, der Vernunft darüber einen Vorwurf zu machen, daß ſie nicht eine Forderung befriedigt, die nur an die Sinne geſtellt werden kann. Daſein, empiriſches, wirkliches Daſein geben mir nur die Sinne. Und das Daſein hat bei der Frage von der Exiſtenz Gottes nicht die Bedeutung der innern Realität, der Wahrheit, ſondern die Bedeutung einer förmlichen, äußerlichen Exiſtenz, einer Exiſtenz,

wie ſie jedem ſinnlichen, außer dem Menſchen und unabhängig von ſeiner Geſinnung, ſeinem Geiſte exiſtirenden Weſen zukommt.

Die Religion wird daher, inwiefern ſie ſich auf die Exiſtenz Gottes als eine empiriſche, äußerliche Wahrheit gründet, zu einer für die innere Geſinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für ſich ſelbſt, ohne den Geiſt, die Geſinnung zur Sache ſelbſt wird: ſo wird endlich auch der Glaube nur an die Exiſtenz Gottes, abgeſehen von der innern Qualität, von dem geiſtigen Inhalt, zur Hauptſache der Religion. Wenn Du nur glaubſt an Gott, glaubſt überhaupt, daß Gott iſt, ſo biſt Du ſchon geborgen. Ob Du Dir unter dieſem Gott ein gutes Weſen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkſt, ein Bild Deiner Leidenſchaft, Deiner Rach- und Ruhmſucht, das iſt eins — die Hauptſache iſt, daß Du kein Atheiſt biſt. Die Geſchichte der Religion hat dieß hinlänglich bewieſen. Hätte ſich nicht die Exiſtenz Gottes für ſich ſelbſt als religiöſe Wahrheit in den Gemüthern befeſtigt, ſo würde man nie zu jenen ſchändlichen, unſinnigen, gräuelvollen Vorſtellungen von Gott gekommen ſein, welche die Geſchichte der Religion und Theologie brandmarken. Die Exiſtenz Gottes war eine gemeine, äußerliche und doch zugleich heilige Sache — was Wunder, wenn auf dieſem Grunde auch nur die gemeinſten, rohſten, unheiligſten Vorſtellungen und Geſinnungen aufkeimten.

Der Atheismus galt und gilt noch jetzt für die Verneinung aller Moralprincipien, aller ſittlichen Gründe und Bande: wenn Gott nicht iſt, ſo hebt ſich aller Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, Tugend und Laſter auf. Der Unterſchied liegt alſo nur an der Exiſtenz Gottes, die Wahrheit der Tugend nicht in ihr ſelbſt, ſondern außer ihr. Allerdings wird alſo an die Exiſtenz Gottes die Exiſtenz der Tugend angeknüpft, aber nicht aus tugendhafter Geſinnung, nicht aus Ueberzeugung von dem innern Werth und Gehalt der Tugend. Im Gegentheil der Glaube an Gott, als die nothwendige Bedingung

der Tugend, iſt der Glaube an die Richtigkeit der Tugend für ſich ſelbſt.

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß der Begriff der empiriſchen Exiſtenz Gottes ſich erſt in neuerer Zeit, wo überhaupt der Empirismus und Materialismus in Flor kam, vollkommen ausgebildet hat. Allerdings iſt auch ſchon im urſprünglichen, einfältigen Sinne der Religion Gott eine empiriſche, ſelbſt an einem, aber überirdiſchen, Orte befindliche Exiſtenz. Aber ſie hat doch hier keine ſo nackte proſaiſche Bedeutung; die Einbildungskraft identificirt wieder den äußerlichen Gott mit dem Gemüthe des Menſchen. Die Einbildungskraft iſt überhaupt der wahre Ort einer abweſenden, den Sinnen nicht gegenwärtigen, aber gleichwohl dem Weſen nach ſinnlichen Exiſtenz.*) Nur die Phantaſie löſt den Widerſpruch zwiſchen einer zugleich ſinnlichen, zugleich unſinnlichen Exiſtenz; nur die Phantaſie bewahrt vor dem Atheismus. In der Einbildungskraft hat die Exiſtenz ſinnliche Wirkungen — die Exiſtenz bethätigt ſich als eine Macht; die Einbildungskraft geſellt zu dem Weſen der ſinnlichen Exiſtenz auch die Erſcheinungen derſelben. Wo die Exiſtenz Gottes eine lebendige Wahrheit, eine Sache der Einbildungskraft iſt, da werden auch Gotteserſcheinungen geglaubt.**) Wo dagegen das Feuer der religiöſen

*) „Chriſtus iſt in die Höhe gefahren ..... Das iſt, er ſitzt nicht alleine da oben, ſondern iſt auch hienieden. Und iſt eben darum dahin gefahren, daß er hienieden wäre, daß er alle Dinge erfüllete und an allen Orten könnte ſein, welches er nicht könnte thun auf Erden, denn da könnten ihn nicht alle leiblichen Augen ſehen. Darum iſt er dahin geſeſſen, da ihn jedermann ſehen kann, und er mit jedermann zu ſchaffen habe.“ Luther. (T. XIII. p. 643.) Das heißt: Chriſtus oder Gott iſt ein Object, eine Exiſtenz der Einbildungskraft; in der Einbildungskraft iſt er auf keinen Ort beſchränkt, iſt er Jedem gegenwärtig und gegenſtändlich. Gott exiſtirt im Himmel, iſt aber eben deßwegen allgegenwärtig; denn dieſer Himmel iſt die Phantaſie, die Einbildungskraft.

*) „Du haſt Dich nicht zu beklagen, daß Du weniger geübet ſeyeſt, als Abraham oder Iſaak geweſen ſind. Du haſt auch Erſcheinungen .... Du haſt die heilige Taufe, das Abendmahl des Herrn, da Brod und Wein die Geſtalt, Figur und For-

Einbildungskraft erliſcht, wo die mit einer an ſich ſinnlichen Exiſtenz nothwendig verbundnen ſinnlichen Wirkungen oder Erſcheinungen wegfallen, da wird die Exiſtenz zu einer **todten**, ſich ſelbſt widerſprechenden Exiſtenz, die rettungslos der Negation des Atheismus anheim fällt.

Der Glaube an die Exiſtenz Gottes iſt der Glaube an eine beſondere, von der Exiſtenz des Menſchen und der Natur unterſchiedne Exiſtenz. Eine beſondere Exiſtenz kann ſich nur auf **beſondere Weiſe** beurkunden. Dieſer Glaube iſt daher nur dann ein wahrer, lebendiger, wenn **beſondere** Wirkungen, unmittelbare Gotteserſcheinungen, **Wunder** geglaubt werden. Nur da, wo **der Glaube an Gott ſich identificirt mit dem Glauben an die Welt**, der Glaube an Gott kein **beſonderer** Glaube mehr iſt, wo das allgemeine Weſen der Welt den ganzen Menſchen einnimmt, verſchwindet natürlich auch der Glaube an beſondere Wirkungen und Erſcheinungen Gottes. Der Glaube an Gott hat ſich gebrochen, iſt geſtrandet an dem Glauben an die Welt, an die natürlichen als die allein wirklichen Wirkungen. Wie hier der Glaube an Wunder nur noch der Glaube an hiſtoriſche, vergangne Wunder, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes hier nur noch eine hiſtoriſche, an ſich ſelber **atheiſtiſche** Vorſtellung.

---

men ſind, darinnen und unter welchen **Gott gegenwärtig** Dir in die Ohren, Augen und Hertze redet und wirket .... **Er erſcheinet Dir in der Taufe** und iſt **ſelber**, der Dich täufet und anredet .... Es iſt alles voll **göttlicher Erſcheinung** und Geſpräche, ſo er mit Dir hält.“ **Luther**. (T. II. p. 466. S. über dieſen Gegenſtand auch T. XIX. p. 407.)

Zweiundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes.

Mit dem Begriff der Exiſtenz hängt der Begriff der Offenbarung zuſammen. Die Selbſtbezeugung der Exiſtenz, das urkundliche Zeugniß, daß Gott exiſtirt, iſt die Offenbarung. Die nur ſubjectiven Beweiſe vom Daſein Gottes ſind die Vernunftbeweiſe; der objective, der allein wahre Beweis von ſeinem Daſein iſt ſeine Offenbarung. Gott ſpricht zu dem Menſchen — die Offenbarung iſt das Wort Gottes — er giebt einen Laut von ſich, einen Ton, der das Gemüth ergreift und ihm die frohe Gewißheit giebt, daß Gott wirklich iſt. Das Wort iſt das Evangelium des Lebens — das Unterſcheidungszeichen von Sein und Nichtſein. Der Offenbarungsglaube iſt der Culminationspunkt des religiöſen Objectivismus. Die ſubjective Gewißheit von der Exiſtenz Gottes wird hier zu einer unbezweifelbaren, äußern, hiſtoriſchen Thatſache. Die Exiſtenz Gottes iſt an ſich ſelbſt ſchon als Exiſtenz ein äußerliches, empiriſches Sein, aber doch nur noch ein gedachtes, vorgeſtelltes, darum bezweifelbares Sein — daher die Behauptung, daß alle Beweiſe keine befriedigende Gewißheit geben — dieſes gedachte, vorgeſtellte Sein als wirkliches Sein, als Thatſache iſt die Offenbarung. Gott hat ſich geoffenbart, ſich ſelbſt demonſtrirt. Wer kann alſo noch zweifeln? Die Gewißheit der Exiſtenz liegt mir in der Gewißheit der Offenbarung. Ein Gott, der nur iſt, ohne ſich zu offenbaren, der nur durch mich ſelbſt für mich iſt, ein ſolcher Gott iſt nur ein abſtracter, vorgeſtellter, ſubjectiver Gott: nur ein Gott, der mich durch ſich ſelbſt in Kenntniß von ſich ſetzt, iſt ein wirklich exiſtirender, ſich als ſeiend bethätigender, objectiver Gott. Der Glaube an die Offenbarung iſt die unmittelbare Gewißheit des religiöſen Gemüths, daß das iſt, was es glaubt, was es wünſcht, was es vorſtellt. Das religiöſe Gemüth unterſcheidet nicht zwiſchen Sub-

jectiv und Objectiv — es zweifelt nicht; die Sinne hat es **nicht**, um **Anderes** zu ſehen, ſondern nur, um ſeine **Vorſtellungen** außer **ſich** als **Weſen** zu erblicken. Dem religiöſen Gemüth iſt eine an ſich theoretiſche Sache eine praktiſche, eine Gewiſſensſache — eine Thatſache. Thatſache iſt, was aus einem **Vernunftgegenſtand** zu einer **Gewiſſensſache** gemacht wird, Thatſache iſt, was man nicht bekritteln, nicht antaſten darf, ohne ſich eines Frevels*) ſchuldig zu machen, Thatſache iſt, was man nolens volens glauben muß, Thatſache iſt ſinnliche Gewalt, kein Grund, Thatſache paßt auf die Vernunft, wie die Fauſt aufs Auge. O ihr kurzſichtigen deutſchen Religions-Philoſophen, die ihr uns die Thatſachen des religiöſen Bewußtſeins an den Kopf werft, um unſere Vernunft zu betäuben und uns zu Knechten eures kindiſchen Aberglaubens zu machen, ſeht ihr denn nicht, daß die Thatſachen eben ſo relativ, ſo verſchieden, ſo ſubjectiv ſind, als die Vorſtellungen der Religionen? Waren die Götter des Olymps nicht auch einſt Thatſachen, ſich ſelbſt bezeugende Exiſtenzen?**) Galten nicht auch

*) Die Negation einer Thatſache hat keine unverfängliche, an ſich indifferente, ſondern eine ſchlimme moraliſche Bedeutung. Darin, daß das Chriſtenthum ſeine Glaubensartikel zu ſinnlichen, d. h. **unläugbaren**, **unantaſtbaren** Thatſachen machte, durch **ſinnliche Thatſachen** alſo die Vernunft **überwältigte**, den Geiſt gefangen nahm, darin haben wir auch den wahren, den letzten, primitiven Erklärungsgrund, **warum** und **wie** ſich im Chriſtenthum, und zwar nicht nur im katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen, in aller Förmlichkeit und Feierlichkeit der Grundſatz ausſprechen und geltend machen konnte, daß die Ketzerei, d. h. die Negation einer Glaubensvorſtellung oder Thatſache ein Strafobject der weltlichen Obrigkeit, d. h. ein **Verbrechen** ſei. Die ſinnliche Thatſache in der Theorie wird in der Praxis zur ſinnlichen Gewalt. Das Chriſtenthum ſteht hierin weit unter dem Muhamedanismus, wenigſtens dem Koran, welcher nicht das **Verbrechen** der Ketzerei kennt.

) „Oft zeigen die Götter ihre Gegenwart an.“ **Cicero. (De nat. D. l. II.) Cicero's Schriften de nat. D. und de divinatione ſind beſonders auch deßwegen ſo intereſſant, weil hier für die Wahrheit der heidniſchen Glaubensgegenſtände im Grunde dieſelben Argumente geltend gemacht werden, welche noch heute die Theologen und Poſitiviſten überhaupt für die Wahrheit der chriſtlichen Glaubensgegenſtände anführen.

die lächerlichſten Mirakelgeſchichten der Heiden für Facta? Waren nicht auch die Engel, auch die Dämone hiſtoriſche Perſonen? Sind ſie nicht wirklich erſchienen? Hat nicht einſt auch der Eſel Bileams wirklich geredet? Wurde nicht ſelbſt von aufgeklärten Gelehrten noch des vorigen Jahrhunderts der ſprechende Eſel eben ſo gut als ein wirkliches Wunder geglaubt, als das Wunder der Incarnation oder ſonſt ein anderes Wunder? O ihr großen tiefſinnigen Philoſophen, ſtudirt doch vor Allem die Sprache des Eſels Bileams! Sie klingt nur dem Unwiſſenden ſo fremdartig, aber ich bürge euch dafür, daß ihr bei näherm Studium in dieſer Sprache ſelbſt eure *Mutterſprache* erkennen und finden werdet, daß *dieſer Eſel ſchon* vor *Jahrtauſenden* die *tiefſten Geheimniſſe eurer ſpeculativen Weisheit ausgeplaudert* hat. Thatſache, meine Herren! iſt, um es euch nochmals zu wiederholen, eine Vorſtellung, an deren Wahrheit man nicht zweifelt, weil ihr Gegenſtand keine Sache der Theorie, ſondern des Gemüths iſt, welches wünſcht, das Das *iſt*, was es wünſcht, was es glaubt, Thatſache iſt, was zu läugnen verboten iſt, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich, Thatſache iſt jede Möglichkeit, die für Wirklichkeit gilt, jede Vorſtellung, die für ihre Zeit, da, wo ſie eben Thatſache iſt, ein Bedürfniß ausdrückt und eben damit eine nicht überſchreitbare Schranke des Geiſtes iſt, Thatſache iſt jeder als erfüllt vorgeſtellte Wunſch, kurz Thatſache iſt Alles, was nicht bezweifelt wird, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht bezweifelt wird, nicht bezweifelt werden ſoll.

Das religiöſe Gemüth iſt, ſeiner bisher entwickelten Natur zufolge, in der unmittelbaren Gewißheit, daß alle ſeine unwillführlichen Bewegungen und Beſtimmungen Eindrücke von Außen, Erſcheinungen eines andern Weſens ſind. Das religiöſe Gemüth macht ſich zu dem *leidenden*, Gott zu dem *handelnden* Weſen. Gott iſt die Thätigkeit; aber was ihn zur *Thätigkeit beſtimmt*, was ſeine Thätigkeit, die zuvörderſt nur Allvermögen iſt, zur *wirklichen* Thätigkeit macht,

das eigentliche Motiv, der Grund iſt nicht Er — er braucht nichts für ſich, er iſt bedürfnißlos — ſondern der Menſch, das religiöſe Subject oder Gemüth. Aber zugleich wird wieder der Menſch beſtimmt von Gott, er macht ſich zum Paſſivum; er empfängt von Gott beſtimmte Offenbarungen, beſtimmte Beweiſe ſeiner Exiſtenz. Es wird alſo in der Offenbarung der Menſch von ſich, als dem Beſtimmungsgrund Gottes, als dem Gott Beſtimmenden beſtimmt, d. h. die Offenbarung iſt nur die Selbſtbeſtimmung des Menſchen, nur daß er zwiſchen ſich den Beſtimmten und ſich den Beſtimmenden ein Object — Gott, ein anderes Weſen — einſchiebt. Der Menſch vermittelt durch Gott ſein eignes Weſen mit ſich — Gott iſt das perſonificirte Band zwiſchen dem Weſen, der Gattung und dem Individuum, zwiſchen der menſchlichen Natur und dem menſchlichen Bewußtſein.

Der Offenbarungsglaube enthüllt am deutlichſten die charakteriſtiſche Illuſion des religiöſen Bewußtſeins. Die Prämiſſe dieſes Glaubens iſt: der Menſch kann nichts aus ſich ſelbſt von Gott wiſſen, all ſein Wiſſen iſt nur eitel, irdiſch, menſchlich. Gott aber iſt ein übermenſchliches Weſen: Gott erkennt nur ſich ſelbſt. Wir wiſſen alſo nichts von Gott, außer was er uns geoffenbart. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt iſt göttlicher, übermenſchlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelſt der Offenbarung erkennen wir alſo Gott durch ſich ſelbſt; denn die Offenbarung iſt ja das Wort Gottes, der von ſich ſelbſt ausgeſprochne Gott. In dem Offenbarungsglauben verneint ſich daher der Menſch, er geht außer und über ſich hinaus; er ſetzt die Offenbarung dem menſchlichen Wiſſen und Meinen entgegen, in ihr erſchließt ſich ein verborgenes Wiſſen, die Fülle aller überſinnlichen Geheimniſſe; hier muß die Vernunft ſchweigen. Aber gleichwohl iſt die göttliche Offenbarung eine von der menſchlichen Natur beſtimmte Offenbarung. Gott ſpricht nicht zu Thieren oder

Engeln, ſondern zu Menſchen — alſo eine menſchliche Sprache mit menſchlichen Vorſtellungen. Der Menſch iſt der Gegenſtand Gottes, ehe er ſich dem Menſchen äußerlich mittheilt; er denkt an den Menſchen; er beſtimmt ſich nach ſeiner Natur, nach ſeinen Bedürfniſſen. Gott iſt wohl frei im Willen; er kann offenbaren oder nicht; aber nicht frei im Verſtande; er kann dem Menſchen nicht offenbaren, was er nur immer will, ſondern was für den Menſchen paßt, was ſeiner Natur, wie ſie nun einmal iſt, gemäß iſt, wenn er ſich anders einmal offenbaren will; er offenbart, was er offenbaren muß, wenn ſeine Offenbarung eine Offenbarung für den Menſchen, nicht für irgend ein anderes Weſen ſein ſoll. Was alſo Gott denkt für den Menſchen, das denkt er als von der Idee des Menſchen beſtimmt, das iſt entſprungen aus der Reflexion über die menſchliche Natur. Gott verſetzt ſich in den Menſchen und denkt ſo von ſich, wie dieſes andere Weſen von ihm denken kann und ſoll; er denkt ſich nicht mit ſeinem, ſondern mit menſchlichem Denkvermögen. Gott iſt in dem Entwurf ſeiner Offenbarung nicht von ſich, ſondern von der Faſſungskraft des Menſchen abhängig. Was aus Gott in den Menſchen kommt, das kommt nur aus dem Menſchen in Gott an den Menſchen, d. h. nur aus dem Weſen des Menſchen an den bewußten Menſchen, aus der Gattung an das Individuum. Alſo iſt zwiſchen der göttlichen Offenbarung und der ſogenannten menſchlichen Vernunft oder Natur kein anderer als ein illuſoriſcher Unterſchied — auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung iſt menſchlichen Urſprungs, denn nicht aus Gott als Gott, ſondern aus dem von der menſchlichen Vernunft, dem menſchlichen Bedürfniß beſtimmten Gott, d. h. geradezu aus der menſchlichen Vernunft, aus menſchlichem Bedürfniß iſt derſelbe entſprungen. So geht auch in der Offenbarung der Menſch nur von ſich fort, um auf einem Umweg wieder auf ſich zurückzukommen! So beſtätigt ſich auch an dieſem Gegenſtand aufs ſchlagendſte, daß

das *Geheimniß der Theologie* nichts Andres als die *Anthropologie iſt!**)

Uebrigens geſteht das religiöſe Bewußtſein ſelbſt in Beziehung auf vergangne Zeiten die Menſchlichkeit des geoffenbarten Inhalts ein. Dem religiöſen Bewußtſein einer ſpätern Zeit genügt nicht mehr ein Jehovah, der von Kopf bis zu Fuß Menſch iſt, ungeſcheut ſeine Menſchheit zur Schau trägt. Das waren nur Vorſtellungen, in welchen ſich Gott der damaligen Faſſungsgabe der Menſchen accommodirte, d. h. nur menſchliche Vorſtellungen. Aber in Beziehung auf ſeinen gegenwärtigen Inhalt, weil es in ihn verſenkt iſt, läßt es dieß nicht gelten. Gleichwohl iſt jede Offenbarung Gottes nur eine *Offenbarung der Natur* des Menſchen. In der Offenbarung wird dem Menſchen ſeine verborgene Natur aufgeſchloſſen, Gegenſtand. Er wird von ſeinem Weſen beſtimmt, afficirt als von einem andern Weſen; er empfängt aus den Händen Gottes, was ihm ſein eignes unbekanntes Weſen als eine Nothwendigkeit unter gewiſſen Zeitbedingungen aufdringt.

Der Offenbarungsglaube iſt ein *kindlicher* Glaube und nur ſo lange *reſpectabel*, ſo lange er *kindlich* iſt. Das Kind wird aber von Außen beſtimmt. Und die Offenbarung hat eben den Zweck, durch Gottes Hülfe zu bewirken, was der Menſch nicht durch ſich ſelbſt erreichen kann. Deßhalb hat man die Offenbarung die Erziehung des Menſchengeſchlechts genannt. Dieß iſt richtig; nur muß man die Offenbarung nicht außer die Natur des Menſchen hinauslegen. So ſehr der Menſch von Innen dazu getrieben wird, in Form von Erzäh-

*) Was iſt denn der weſentliche Inhalt der Offenbarung? Dieß, daß Chriſtus Gott, d. h. daß Gott ein menſchliches Weſen iſt. Die Heiden wandten ſich an Gott mit ihren Bedürfniſſen, aber ſie zweifelten, ob Gott die Gebete der Menſchen erhöre, ob er barmherzig, ob er menſchlich ſei. Aber die Chriſten ſind der Liebe Gottes zum Menſchen gewiß: Gott hat ſich als Menſch geoffenbart. (S. hierüber z. B. Or. de vera Dei invocat. *Melanchth.* Decl. T. III. und *Luther* z. B. T. IX. p. 538, 539.) D. h. eben die Offenbarung Gottes iſt die Gewißheit des Menſchen, daß Gott Menſch, der Menſch Gott iſt. Gewißheit iſt Thatſache.

lungen und Fabeln moraliſche und philoſophiſche Lehren darzuſtellen, ſo nothwendig ſtellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menſchen gut und geſcheut zu machen; er wählt abſichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigſte, anſchaulichſte Methode; aber zugleich iſt er ſelbſt durch ſeine Liebe zur Fabel, durch ſeine eigne innere Natur zu dieſer Lehrweiſe gedrungen. So iſt es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum ſteht. Dieſes hat einen Zweck, aber zugleich lebt es ſelbſt in den Vorſtellungen, vermittelſt welcher es dieſen Zweck verwirklicht. Der Menſch veranſchaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft ſein innres Weſen; er ſtellt es außer ſich dar. Dieſes veranſchaulichte, perſonificirte, durch die unwiderſtehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Weſen der menſchlichen Natur, als Geſetz ſeines Denkens und Handelns — iſt Gott.

Hierin liegen die wohlthätigen moraliſchen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menſchen; denn das eigne Weſen wirkt nur auf den ungebildeten, ſubjectiven Menſchen, wenn er es vorſtellt als ein anderes, perſönliches Weſen, als ein Weſen, welches die Macht hat, zu ſtrafen, und den Blick, welchem Nichts entgeht.

Aber wie die Natur „ohne Bewußtſein Werke hervorbringt, die ausſehen, als wären ſie mit Bewußtſein hervorgebracht", ſo erzeugt die Offenbarung moraliſche Handlungen, aber ohne daß ſie aus Moralität hervorgehen — moraliſche Handlungen, aber keine moraliſchen Geſinnungen. Die moraliſchen Gebote werden wohl gehalten, aber dadurch ſchon der innern Geſinnung, dem Herzen entfremdet, daß ſie als Gebote eines äußerlichen Geſetzgebers vorgeſtellt werden, daß ſie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geſchieht, nicht, weil es gut und recht iſt, ſo zu handeln, ſondern weil es von Gott befohlen iſt. Der Inhalt an ſich ſelbſt

iſt gleichgültig; was nur immer Gott befiehlt, iſt recht.*) Stimmen dieſe Gebote mit der Vernunft, mit der Ethik überein, ſo iſt es ein Glück, aber zufällig für den Begriff der Offenbarung. Die Ceremonialgeſetze der Juden waren auch geoffenbarte, göttliche und doch an ſich ſelbſt zufällige, willkührliche Geſetze. Die Juden erhielten ſogar von Jehovah das Gnadengebot, zu ſtehlen; freilich in einem beſondern Fall.

Der Offenbarungsglaube verdirbt aber nicht nur den moraliſchen Sinn und Geſchmack, die Aeſthetik der Tugend; er vergiftet, ja tödtet auch den göttlichſten Sinn im Menſchen — den Wahrheitsſinn, das Wahrheitsgefühl. Die Offenbarung Gottes iſt eine beſtimmte, zeitliche Offenbarung: Gott hat ſich geoffenbart ein für alle Mal anno ſo und ſo viel, und zwar nicht dem Menſchen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, ſondern beſtimmten, beſchränkten Individuen. Als eine örtlich und zeitlich beſtimmte muß die Offenbarung ſchriftlich aufbewahrt werden, damit auch Andern unverdorben der Genuß derſelben zu Gute komme. Der Glaube an die Offenbarung iſt daher zugleich, wenigſtens für Spätere, der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung; die nothwendige Folge und Wirkung aber eines Glaubens, in welchem ein hiſtoriſches, ein nothwendig unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch die Bedeutung eines ewigen, abſolut, allgemein gültigen Wortes hat — Aberglaube und Sophiſtik.

Der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung iſt nämlich nur da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter und inſofern auch

*) „Was grauſam iſt, wenn es die Menſchen ohne Gottes Befehl thun, das mußten die Hebräer thun, weil ſie auf Befehl Gottes, des höchſten Herrn über Leben und Tod den Krieg führten.“ J. Clericus. (Comm. in Mos. Num. c. 31. 7.) „Vieles that Samſon, was kaum entſchuldigt werden könnte, wenn er nicht für ein Werkzeug Gottes, von dem die Menſchen abhängen, gehalten würde.“ Derſ. (Comment. in Judicum c. 14, 19.) S. hierüber auch Luther, z. B. T. I. S. 339. T. XVI. S. 495.

reſpectabler Glaube, wo geglaubt wird, daß Alles, was in der heiligen Schrift ſteht, bedeutungsvoll, wahr, heilig, göttlich iſt. Wo dagegen unterſchieden wird zwiſchen Menſchlichem und Göttlichem, relativ und abſolut Gültigem, Hiſtoriſchem und Ewigem, wo nicht Alles ohne Unterſchied ſchlechterdings, unbedingt wahr iſt, was in der heiligen Schrift ſteht; da wird das Urtheil des Unglaubens, daß die Bibel kein göttliches Buch iſt, ſchon in die Bibel hineingetragen, da wird ihr, indirect wenigſtens, der Charakter einer göttlichen Offenbarung abgeſprochen. Einheit, Unbedingtheit, Ausnahmsloſigkeit, unmittelbare Zuverläſſigkeit iſt allein der Charakter der Göttlichkeit. Ein Buch, das mir die Nothwendigkeit der Unterſcheidung, die Nothwendigkeit der Kritik auferlegt, um das Göttliche vom Menſchlichen, das Ewige vom Zeitlichen zu ſcheiden, iſt kein göttliches, kein zuverläſſiges, kein untrügliches Buch mehr, iſt verſtoßen in die Klaſſe der profanen Bücher; denn jedes profane Buch hat dieſelbe Eigenſchaft, daß es neben oder im Menſchlichen Göttliches, d. h. neben oder im Individuellen Allgemeines und Ewiges enthält. Ein wahrhaft gutes oder vielmehr göttliches Buch iſt aber nur ein ſolches, wo nicht Einiges gut, Anderes ſchlecht, Einiges ewig, Anderes zeitlich, ſondern wo Alles wie aus einem Guſſe, Alles ewig, Alles wahr und gut iſt. Was iſt aber das für eine Offenbarung, wo ich erſt den Apoſtel Paulus, dann den Petrus, dann den Jacobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Marcus, dann den Lucas anhören muß, bis ich endlich einmal an eine Stelle komme, wo meine gottesbedürftige Seele ausrufen kann: εὕρηκα; hier ſpricht der heilige Geiſt ſelbſt; hier iſt Etwas für mich, Etwas für alle Zeiten und Menſchen. Wie wahr dachte dagegen der alte Glaube, wenn er die Inſpiration ſelbſt bis auf das Wort, ſelbſt bis auf den Buchſtaben ausdehnte! Das Wort iſt dem Gedanken nicht gleichgültig; der beſtimmte Gedanke kann nur durch ein beſtimmtes Wort gegeben werden. Ein anderes Wort, ein anderer Buchſtabe — ein anderer Sinn. Aberglaube iſt allerdings ſolcher

Glaube; aber dieſer Aberglaube iſt nur der wahre, unverſtellte, offne, ſeiner Conſequenzen ſich nicht ſchämende Glaube. Wenn Gott die Haare auf dem Haupte des Menſchen zählt, wenn kein Sperling ohne ſeinen Willen vom Dache fällt, wie ſollte er ſein Wort, das Wort, an dem die ewige Seligkeit des Menſchen hängt, dem Unverſtand und der Willkühr der Scribenten überlaſſen, warum ſollte er ihnen nicht ſeine Gedanken, um ſie vor jeder Entſtellung zu bewahren, in die Feder dictiren? „Aber wenn der Menſch ein bloßes Organ des heiligen Geiſtes wäre, ſo würde ja damit die menſchliche Freiheit aufgehoben!"*) O welch ein erbärmlicher Grund! Iſt denn die menſchliche Freiheit mehr werth, als die göttliche Wahrheit? Oder beſteht die menſchliche Freiheit nur in der Entſtellung der göttlichen Wahrheit?

So nothwendig aber mit dem Glauben an eine beſtimmte hiſtoriſche Offenbarung als die abſolute Wahrheit Aberglaube, ſo nothwendig iſt mit ihm die Sophiſtik verbunden. Die Bibel widerſpricht der Moral, widerſpricht der Vernunft, widerſpricht ſich ſelbſt unzählige Male; aber ſie iſt das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und „die Wahrheit kann und darf ſich nicht widerſprechen."**) Wie kommt der Offenbarungsgläubige aus dieſem Widerſpruch zwiſchen der Idee der Offenbarung als göttlicher, harmoniſcher Wahrheit und der vermeintlichen wirklichen Offenbarung heraus? Nur durch Selbſttäuſchungen,

---

*) Sehr richtig bemerkten ſchon die Janſeniſten gegen die Jeſuiten: Vouloir reconnoitre dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejetter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plûtot de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu. Bayle. (Dict. Art. Adam [Jean] Rem. E.)

**) „In der heil. Schrift darf man keinen Widerſpruch annehmen." (Petrus L. l. II. dist. II. c. I.) Gleiche Gedanken bei den Kirchenvätern, bei den Reformatoren, ſo z. B. Luther. — Zu bemerken iſt noch, daß, wie der katholiſche Jeſuitismus hauptſächlich die Moral, ſo der proteſtantiſche Jeſuitismus, der freilich, wenigſtens meines Wiſſens, keine förmlich organiſirte Corporation bildet, hauptſächlich die Bibel, die Exegeſe zum Tummelplatz ſeiner Sophiſtik hat.

nur durch die albernſten Scheingründe, nur durch die ſchlechteſten, wahrheitloſeſten Sophismen. Die chriſtliche Sophiſtik iſt ein Product des chriſtlichen Glaubens, insbeſondre des Glaubens an die Bibel als die göttliche Offenbarung.

Die Wahrheit, die abſolute Wahrheit iſt objectiv in der Bibel, ſubjectiv im Glauben gegeben, denn zu dem, was Gott ſelbſt ſpricht, kann ich mich nur gläubig, hingebend, annehmend verhalten. Dem Verſtande, der Vernunft bleibt hier nur ein formelles, untergeordnetes Geſchäft; ſie hat eine falſche, ihrem Weſen widerſprechende Stellung. Der Verſtand für ſich ſelbſt iſt hier gleichgültig gegen das Wahre, gleichgültig gegen den Unterſchied von Wahr und Falſch; er hat kein Kriterium in ſich ſelbſt; was in der Offenbarung ſteht, iſt wahr, wenn es auch direct dem Verſtande widerſpricht; er iſt dem Zufall der allerſchlechteſten Empirie wehrlos preisgegeben: was ich nur immer finde in der göttlichen Offenbarung, muß ich glauben und mein Verſtand, wenn's Noth thut, vertheidigen; der Verſtand iſt der Canis Domini; er muß ſich alles Mögliche ohne Unterſchied — die Unterſcheidung wäre Zweifel, wäre Frevel — aufbürden laſſen als Wahrheit; es bleibt ihm folglich nichts übrig als ein zufälliges, indifferentes, d. i. wahrheitloſes, ſophiſtiſches, intriguantes Denken — ein Denken, das nur auf die grundloſeſten Diſtinctionen und Ausflüchte, die ſchmählichſten Pfiffe und Kniffe ſinnt. Je mehr aber ſchon der Zeit nach der Menſch ſich der Offenbarung entfremdet, je mehr der Verſtand zur Selbſtſtändigkeit heranreift, deſto greller tritt auch nothwendig der Widerſpruch zwiſchen dem Verſtande und Offenbarungsglauben hervor. Der Gläubige kann dann nur noch im bewußten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, mit der Wahrheit, mit dem Verſtande, nur durch freche Willkühr, nur durch ſchamloſe Lügen — nur durch die Sünde gegen den heiligen Geiſt die Heiligkeit und Göttlichkeit der Offenbarung bewahrheiten.

Dreiundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in dem Weſen Gottes überhaupt.

Das oberſte Princip, der Centralpunkt der chriſtlichen Sophiſtik iſt der Begriff Gottes. Gott iſt das menſchliche Weſen und doch ſoll er ein anderes, übermenſchliches Weſen ſein. Gott iſt das allgemeine, reine Weſen, die Idee des Weſens ſchlechtweg und doch ſoll er perſönliches, individuelles Weſen ſein; oder: Gott iſt Perſon und doch ſoll er Gott, allgemeines, d. h. kein perſönliches Weſen ſein. Gott iſt; ſeine Exiſtenz iſt gewiß, gewiſſer als die unſrige; er hat ein abgeſondertes, von uns und von den Dingen unterſchiednes, d. i. individuelles Sein, und doch ſoll ſein Sein ein geiſtiges, d. h. ein nicht als ein beſondres wahrnehmbares Sein ſein. Im Soll wird immer geläugnet, was im Iſt behauptet wird. Der Grundbegriff iſt ein Widerſpruch, der nur durch Sophismen verdeckt wird. Ein Gott, der ſich nicht um uns kümmert, unſere Gebete nicht erhört, uns nicht ſieht und liebt, iſt kein Gott; es wird alſo die Menſchlichkeit zum weſentlichen Prädicat Gottes gemacht; aber zugleich heißt es wieder: ein Gott, der nicht für ſich exiſtirt, außer dem Menſchen, über dem Menſchen, als ein andres Weſen, iſt ein Phantom, es wird alſo die Un- und Außermenſchlichkeit zum weſentlichen Prädicat der Gottheit gemacht. Ein Gott, der nicht iſt, wie wir, nicht Bewußtſein, nicht Einſicht, d. h. nicht perſönlichen Verſtand, perſönliches Bewußtſein hat, wie etwa die Subſtanz des Spinoza, iſt kein Gott. Die weſentliche Einheit mit uns iſt die Hauptbedingung der Gottheit; der Begriff der Gottheit wird abhängig gemacht von dem Begriffe der Perſönlichkeit, des Bewußtſeins, als dem Höchſten, was gedacht werden kann. Aber ein Gott, ſo heißt es zugleich wieder, der nicht weſentlich von uns unterſchieden, iſt kein Gott.

Der Charakter der Religion iſt die unmittelbare, unwillkührliche, unbewußte Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines andern Weſens. Dieſes gegenſtändlich angeſchaute Weſen aber zum Object der Reflexion, der Theologie gemacht, ſo wird es zu einer unerſchöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuſchungen, Blendwerken, Widerſprüchen und Sophismen.

Ein beſonders charakteriſtiſcher Kunſtgriff und Vortheil der chriſtlichen Sophiſtik iſt die Unerforſchlichkeit, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens. Das Geheimniß dieſer Unbegreiflichkeit iſt nun aber, wie ſich zeigen wird, nichts weiter, als daß eine bekannte Eigenſchaft zu einer unbekannten, eine natürliche Qualität zu einer über-, d. h. unnatürlichen Qualität gemacht und eben dadurch der Schein, die Illuſion erzeugt wird, daß das göttliche Weſen ein andres als das menſchliche und eben deßwegen ein unbegreifliches ſei.

Im urſprünglichen Sinne der Religion hat die Unbegreiflichkeit Gottes nur die Bedeutung eines affectvollen Ausdrucks. So rufen auch wir im Affect bei einer überraſchenden Erſcheinung aus: es iſt unglaublich, es geht über alle Begriffe, ob wir gleich ſpäter, wenn wir zur Beſinnung gekommen, den Gegenſtand unſrer Verwunderung nichts weniger als unbegreiflich finden. Die religiöſe Unbegreiflichkeit iſt nicht das geiſtloſe Punctum, welches die Reflexion ſo oft ſetzt, als ihr der Verſtand ausgeht, ſondern ein pathetiſches Ausrufungszeichen von dem Eindruck, welchen die Phantaſie auf das Gemüth macht. Die Phantaſie iſt das urſprüngliche Organ und Weſen der Religion. Im urſprünglichen Sinne der Religion iſt zwiſchen Gott und Menſch einerſeits nur ein Unterſchied der Exiſtenz nach, inwiefern Gott als ſelbſtſtändiges Weſen dem Menſchen gegenüberſteht, andrerſeits nur ein quantitativer, d. h. ein Unterſchied der Phantaſie nach, denn die Unterſchiede der Phantaſie ſind nur quantitative. Die Unendlichkeit Gottes in der Religion iſt quantitative Unendlichkeit; Gott iſt und hat Alles, was der Menſch, aber in unendlich vergrößertem Maßſtabe.

Gottes Weſen iſt das vergegenſtändlichte Weſen der Phantaſie.*) Gott iſt ein ſinnliches Weſen, aber abgeſondert von den Schranken der Sinnlichkeit — das unbeſchränkte ſinnliche Weſen. Aber was iſt die Phantaſie? — die ſchrankenloſe, die unbeſchränkte Sinnlichkeit. Gott iſt die ewige Exiſtenz, d. h. die immerwährende, die Exiſtenz zu allen Zeiten; Gott iſt die allgegenwärtige Exiſtenz, d. h. die Exiſtenz an allen Orten; Gott iſt das allwiſſende Weſen, d. h. das Weſen, dem alles Einzelne, alles Sinnliche ohne Unterſchied, ohne Zeit und Ortsbeſchränkung Gegenſtand iſt.

Ewigkeit und Allgegenwart ſind ſinnliche Eigenſchaften, denn es wird in ihnen nicht die Exiſtenz in der Zeit und im Raume, es wird nur die ausſchließliche Beſchränkung auf eine beſtimmte Zeit, auf einen beſtimmten Ort verneint. Eben ſo iſt die Allwiſſenheit eine ſinnliche Eigenſchaft, ſinnliches Wiſſen. Die Religion nimmt keinen Anſtand, Gott ſelbſt die edleren Sinne beizulegen; Gott ſieht und hört Alles. Aber die göttliche Allwiſſenheit iſt ein ſinnliches Wiſſen, von dem die Eigenſchaft, die weſentliche Beſtimmtheit des wirklichen ſinnlichen Wiſſens weggelaſſen iſt. Meine Sinne ſtellen mir die ſinnlichen Gegenſtände nur außer und nach einander vor; aber Gott ſtellt alles Sinnliche auf einmal vor, alles Räumliche auf unräumliche, alles Zeitliche auf unzeitliche, alles Sinnliche auf unſinnliche Weiſe.**) Das heißt: ich erweitere meinen ſinnlichen Horizont durch die Phantaſie; ich vergegenwärtige mir in der confuſen Vorſtellung der Allheit alle auch die örtlich abweſenden Dinge und ſetze

*) Dieß zeigt ſich unter Anderm beſonders auch in dem Superlativ und in der Präpoſition: Ueber, ὑπερ, die den göttlichen Prädicaten vorgeſetzt werden und von jeher — wie z. B. bei den Neuplatonikern, den Chriſten unter den heidniſchen Philoſophen — eine Hauptrolle in der Theologie ſpielten.

**) „Gott weiß alſo, wie groß die Anzahl der Flöhe, Schnacken, Mücken und Fiſche iſt, er weiß, wie viele geboren werden und ſterben, aber er weiß dieß nicht einzeln nacheinander, ſondern Alles zugleich und auf ein Mal." Petrus Lomb. (L. I. dist. 39. c. 3.)

nun dieſe über den beſchränkt ſinnlichen Standpunkt mich erhebende, wohlthätig afficirende Vorſtellung als eine göttliche Weſenheit. Ich fühle als eine Schranke mein nur an den örtlichen Standpunkt, an die ſinnliche Erfahrung gebundnes Wiſſen; was ich als Schranke fühle, hebe ich in der Phantaſie auf, die meinen Gefühlen freien Spielraum gewährt. Dieſe Negation durch die Phantaſie iſt die Poſition der Allwiſſenheit als einer göttlichen Macht und Weſenheit. Aber gleichwohl iſt zwiſchen der Allwiſſenheit und meinem Wiſſen nur ein quantitativer Unterſchied; die Qualität des Wiſſens iſt dieſelbe. Ich könnte ja auch in der That gar nicht die Allwiſſenheit einem Gegenſtande oder Weſen außer mir beilegen, wenn ſie weſentlich von meinem Wiſſen unterſchieden, wenn ſie nicht eine Vorſtellungsart von mir ſelbſt wäre, nicht in meinem Vorſtellungsvermögen exiſtirte. Das Sinnliche iſt ſo gut Gegenſtand und Inhalt der göttlichen Allwiſſenheit, als meines Wiſſens. Die Phantaſie beſeitigt nur die Schranke der Quantität, nicht der Qualität. Unſer Wiſſen iſt beſchränkt, heißt: wir wiſſen nur Einiges, Weniges, nicht Alles.

Die wohlthätige Wirkung der Religion beruht auf dieſer Erweiterung des ſinnlichen Bewußtſeins. In der Religion iſt der Menſch im Freien, sub divo; im ſinnlichen Bewußtſein in ſeiner engen, beſchränkten Wohnung. Die Religion bezieht ſich weſentlich, urſprünglich — und nur in ſeinem Urſprung iſt Etwas heilig, wahr, rein und gut — nur auf das unmittelbar ſinnliche, ungebildete Bewußtſein; ſie iſt die Beſeitigung der ſinnlichen Schranken. Abgeſchloſſene, beſchränkte Menſchen und Völker bewahren die Religion in ihrem urſprünglichen Sinne, weil ſie ſelbſt im Urſprung, an der Quelle der Religion ſtehen bleiben. Je beſchränkter der Geſichtskreis des Menſchen, je weniger er weiß von Geſchichte, Natur, Philoſophie, deſto inniger hängt er an ſeiner Religion.

Darum hat auch der Religiöſe kein Bedürfniß der Bildung in ſich. Warum hatten die Hebräer keine Kunſt, keine Wiſſenſchaft, wie die

Griechen? weil ſie kein Bedürfniß darnach hatten. Und warum hatten ſie kein Bedürfniß? Jehovah erſetzte ihnen dieſes Bedürfniß. In der göttlichen Allwiſſenheit erhebt ſich der Menſch über die Schranken ſeines Wiſſens; *) in der göttlichen Allgegenwart über die Schranken ſeines Localſtandpunkts, in der göttlichen Ewigkeit über die Schranken ſeiner Zeit. Der religiöſe Menſch iſt glücklich in ſeiner Phantaſie; er hat Alles in nuce immer beiſammen; ſein Bündel iſt immer geſchnürt. Jehovah begleitet mich überall; ich brauche nicht aus mir herauszugehen; ich habe in meinem Gotte den *Inbegriff aller Schätze und Koſtbarkeiten, aller Wiſſens- und Denkwürdigkeiten.* Die Bildung aber iſt abhängig von Außen, hat mancherlei Bedürfniſſe, denn ſie *überwindet die Schranken des ſinnlichen Bewußtſeins und Lebens* ſelbſt wieder *durch ſinnliche, wirkliche Thätigkeit,* nicht durch die Zaubermacht der religiöſen Phantaſie. Daher hat auch die *chriſtliche Religion,* wie ſchon öfter erwähnt wurde, *in ihrem Weſen kein Princip der Cultur, der Bildung in ſich,* denn ſie überwindet die Schranken und Beſchwerden des irdiſchen Lebens nur *durch die Phantaſie,* nur *in Gott, im Himmel.* Gott iſt *Alles,* was das Herz begehrt und verlangt — *alle Dinge, alle Güter.* „Wiltu Liebe oder Treue oder Wahrheit, oder Troſt oder ſtäte Gegenwärtigkeit, diß iſt an ihm überall ohne Maß und Weiſe. Begehreſtu Schönheit, er iſt allerſchönſte. Begehreſtu Reichthum, er iſt der allerreichſte. Begehreſtu Gewalt, er iſt der gewaltigſte, oder was Dein Hertz je möchte begehren, das findt man tauſendfalt an ihm, an dem einfältigen allerbeſten Gut, das Gott iſt." **) Wer aber Alles in Gott hat, himmliſche Seligkeit ſchon in der Phantaſie genießt, wie ſollte der jene Noth, jene Armuth empfinden, die der Trieb zu aller Cultur iſt?

---

*) „Welche den Alles Wiſſenden wiſſen, die können Nichts nicht wiſſen." Liber Meditat. c. 26 (Pſeudoauguſtin).

**) J. Tauler l. c. p. 312.

Die Cultur hat keinen andern Zweck, als einen irdiſchen Himmel zu verwirklichen; aber der religiöſe Himmel wird auch nur durch religiöſe Thätigkeit verwirklicht oder erworben.

Der urſprünglich nur quantitative Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen wird nun aber von der Reflexion zu einem qualitativen Unterſchiede ausgebildet, und dadurch, was urſprünglich nur ein Gemüthsaffect, ein unmittelbarer Ausdruck der Bewunderung, der Entzückung, ein Eindruck der Phantaſie auf das Gemüth iſt, als eine objective Beſchaffenheit, als wirkliche Unbegreiflichkeit fixirt. Die beliebteſte Ausdrucksweiſe der Reflexion in dieſer Beziehung iſt, daß wir von Gott wohl das Daß, aber nimmermehr das Wie begreifen. Daß z. B. Gott das Prädicat des Schöpfers weſentlich zukommt, daß er die Welt und zwar nicht aus einer vorhandenen Materie, ſondern durch ſeine Allmacht aus Nichts geſchaffen, das iſt klar, gewiß, ja unbezweifelbar gewiß; aber wie dieß möglich, das natürlich geht über unſern beſchränkten Verſtand. Das heißt: der Gattungsbegriff iſt klar, gewiß, aber der Artbegriff iſt unklar, ungewiß.

Der Begriff der Thätigkeit, des Machens, Schaffens iſt an und für ſich ein göttlicher Begriff; er wird daher unbedenklich auf Gott angewendet. Im Thun fühlt ſich der Menſch frei, unbeſchränkt, glücklich, im Leiden beſchränkt, gedrückt, unglücklich. Thätigkeit iſt poſitives Selbſtgefühl. Poſitiv überhaupt iſt, was im Menſchen mit einer Freude begleitet iſt — Gott daher, wie wir ſchon oben ſagten, der Begriff der reinen, unbeſchränkten Freude. Es gelingt uns nur, was wir gern thun; Alles überwindet die Freudigkeit. Eine freudige Thätigkeit iſt aber eine ſolche, die mit unſerem Weſen übereinſtimmt, die wir nicht als Schranke, folglich nicht als Zwang empfinden. Die glücklichſte, ſeligſte Thätigkeit iſt jedoch die producirende. Leſen z. B. iſt köſtlich; Leſen iſt paſſive Thätigkeit, aber Leſenswürdiges Schaffen iſt noch köſtlicher. Geben iſt ſeliger als Nehmen, heißt es

auch hier. Der Gattungsbegriff der hervorbringenden Thätigkeit wird alſo auf Gott angewendet, d. h. in Wahrheit als göttliche Thätigkeit und Weſenheit angeſchaut, vergegenſtändlicht. Es wird aber abgeſondert jede beſondere Beſtimmung, jede Art der Thätigkeit — nur die Grundbeſtimmung, die aber weſentlich menſchliche Grundbeſtimmung: die Hervorbringung außer ſich bleibt. Gott hat nicht Etwas hervorgebracht, Dieſes oder Jenes, Beſonderes, wie der Menſch, ſondern Alles, ſeine Thätigkeit iſt ſchlechthin univerſale, unbeſchränkte. Es verſteht ſich daher von ſelbſt, es iſt eine nothwendige Folge, daß die Art, wie Gott dieß Alles hervorgebracht, unbegreiflich iſt, weil dieſe Thätigkeit keine Art der Thätigkeit iſt, weil die Frage nach dem Wie hier eine ungereimte iſt, eine Frage, die durch den Grundbegriff der unbeſchränkten Thätigkeit an und für ſich abgewieſen iſt. Jede beſondere Thätigkeit bringt auf beſondere Weiſe ihre Wirkungen hervor, weil hier die Thätigkeit ſelbſt eine beſtimmte Weiſe der Thätigkeit iſt; es entſteht hier nothwendig die Frage: wie brachte ſie dieß hervor? Die Antwort auf die Frage aber: wie hat Gott die Welt gemacht, fällt nothwendig verneinend aus, weil die die Welt ſchaffende Thätigkeit ſelbſt jede beſtimmte Thätigkeit, die allein dieſe Frage berechtigte, jede an einen beſtimmten Inhalt, d. h. eine Materie gebundene Thätigkeitsweiſe von ſich verneint. Es wird in dieſer Frage zwiſchen das Subject, die hervorbringende Thätigkeit, und das Object, das Hervorgebrachte, ein nicht hieher gehöriges, ein ausgeſchloſſenes Mittelding: der Begriff der Beſonderheit unrechtmäßiger Weiſe eingeſchaltet. Die Thätigkeit bezieht ſich nur auf das Collectivum: Alles, Welt: Gott hat Alles hervorgebracht, aber nicht Etwas — das unbeſtimmte Ganze, das All, wie es die Phantaſie zuſammenfaßt, aber nicht das Beſtimmte, Beſondere, wie es in ſeiner Beſonderheit den Sinnen, in ſeiner Totalität als Univerſum der Vernunft Gegenſtand iſt. Alles Etwas entſteht auf natürlichem Wege — es iſt ein Beſtimmtes und hat als ſolches,

was nur eine Tautologie iſt, einen beſtimmten Grund, eine beſtimmte Urſache. Nicht Gott hat den Diamant hervorgebracht, ſondern der Kohlenſtoff; dieſes Salz verdankt ſeinen Urſprung nur der Verbindung dieſer beſtimmten Säure mit einer beſtimmten Baſis, nicht Gott. Gott hat nur Alles zuſammen ohne Unterſchied hervorgebracht.

Gott hat freilich in der religiöſen Vorſtellung alles Einzelne geſchaffen, weil es ſchon in Allem mitbegriffen iſt, aber nur indirect; denn er hat das Einzelne nicht auf einzelne, das Beſtimmte nicht auf beſtimmte Weiſe hervorgebracht; ſonſt wäre er ja ein beſtimmtes Weſen. Unbegreiflich iſt es nun freilich, wie aus dieſer allgemeinen, unbeſtimmten Thätigkeit das Beſondere, Beſtimmte hervorgegangen; aber nur, weil ich hier den Gegenſtand der ſinnlichen, natürlichen Anſchauung, das Beſondere einſchwärze, weil ich der göttlichen Thätigkeit einen andren Gegenſtand, als den ihr gebührenden unterſtelle. Die Religion hat keine phyſikaliſche Anſchauung von der Welt; ſie intereſſirt ſich nicht für eine natürliche Erklärung, die immer nur mit der Entſtehung gegeben werden kann. Aber die Entſtehung iſt ein theoretiſcher, naturphiloſophiſcher Begriff. Die heidniſchen Philoſophen beſchäftigten ſich mit der Entſtehung der Dinge. Aber das chriſtlich religiöſe Bewußtſein verabſcheute dieſen Begriff als einen heidniſchen, irreligiöſen, und ſetzte an deſſen Stelle den praktiſchen oder ſubjectiv menſchlichen Begriff der Erſchaffung, der nichts iſt als ein Verbot, die Dinge ſich auf natürlichem Wege entſtanden zu denken, ein Interdict aller Phyſik und Naturphiloſophie. Das religiöſe Bewußtſein knüpft unmittelbar an Gott die Welt an; es leitet Alles aus Gott ab, weil ihm nichts in ſeiner Beſonderheit und Wirklichkeit, nichts als ein Object der Vernunft Gegenſtand iſt. Alles kommt aus Gott — das iſt genug, das befriedigt vollkommen das religiöſe Bewußtſein. Die Frage: wie Gott erſchaffen? iſt ein indirecter Zweifel, daß Gott die Welt geſchaffen. Mit dieſer Frage kam der Menſch auf den Atheismus, Materialismus, Naturalismus. Wer ſo fragt, dem iſt ſchon die Welt

Gegenſtand der Theorie, der Phyſik, d. h. Gegenſtand in ihrer Wirklichkeit, in der Beſtimmtheit ihres Inhalts. Dieſer Inhalt widerſpricht aber der Vorſtellung der unbeſtimmten, immateriellen, ſtoffloſen Thätigkeit. Und dieſer Widerſpruch führt zur Verneinung der Grundvorſtellung.

Die Schöpfung der Allmacht iſt nur da an ihrem Platze, nur da eine Wahrheit, wo alle Ereigniſſe und Phänomene der Welt aus Gott abgeleitet werden. Sie wird, wie ſchon erwähnt, zu einer Mythe aus vergangner Zeit, wo ſich die Phyſik ins Mittel ſchlägt, wo die beſtimmten Gründe, das Wie der Erſcheinungen der Menſch zum Gegenſtand ſeiner Forſchung macht. Dem religiöſen Bewußtſein iſt daher auch die Schöpfung nichts Unbegreifliches, d. h. Unbefriedigendes, höchſtens nur in den Momenten der Irreligioſität, des Zweifels, wo es ſich von Gott ab und den Dingen zuwendet, wohl aber der Reflexion, der Theologie, die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt ſchielt. So viel in der Urſache iſt, ſo viel iſt in der Wirkung. Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagot- und Trompetentöne hervor. Wenn Du einen Fagotton hörſt, aber außer der Flöte von keinem andern Blasinſtrument je etwas gehört und geſehen haſt, ſo wird es Dir freilich unbegreiflich ſein, wie aus der Flöte ein ſolcher Ton hervorkommen kann. So iſt es auch hier — nur iſt das Gleichniß inſofern unpaſſend, als die Flöte ſelbſt ein beſtimmtes Inſtrument iſt. Aber ſtelle Dir vor, wenn es möglich, ein ſchlechthin univerſales Inſtrument, welches alle Inſtrumente in ſich vereinigte, ohne ſelbſt ein *beſtimmtes* zu ſein, ſo wirſt Du einſehen, daß es ein thörichter Widerſpruch iſt, einen beſtimmten Ton, der nur einem beſtimmten Inſtrument angehört, von einem Inſtrument zu verlangen, wovon Du eben das Charakteriſtiſche aller beſtimmten Inſtrumente weggelaſſen.

Es liegt aber zugleich dieſer Unbegreiflichkeit der Zweck zu Grunde, die göttliche Thätigkeit der menſchlichen zu entfremden, die Aehnlichkeit,

Gleichförmigkeit oder vielmehr weſentliche Einheit derſelben mit der menſchlichen zu beſeitigen, um ſie zu einer *weſentlich* andern Thätigkeit zu machen. Dieſer Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Thätigkeit iſt das *Nichts*. Gott macht — er macht außer ſich Etwas, *wie der* Menſch. Machen iſt ein ächt, ein grundmenſchlicher Begriff. Die Natur zeugt, bringt hervor, der Menſch *macht*. Machen iſt ein Thun, das ich unterlaſſen kann, ein abſichtliches, vorſätzliches, äußerliches Thun — ein Thun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenſtes innerſtes Weſen betheiligt iſt, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Thätigkeit dagegen iſt eine mit meinem Weſen identiſche, mir nothwendige, wie die geiſtige Production, die mir ein inneres Bedürfniß und eben deßwegen mich aufs tiefſte ergreift, pathologiſch afficirt. Geiſtige Werke werden nicht gemacht — das Machen iſt nur die äußerlichſte Thätigkeit daran — ſie *entſtehen* in uns.*) Machen aber iſt eine indifferente, darum freie, d. i. willkührliche Thätigkeit. Bis ſo weit iſt alſo Gott ganz mit dem Menſchen einverſtanden, gar nicht von ihm unterſchieden, daß er macht; im Gegentheil es wird ein beſonderer Nachdruck darauf gelegt, daß ſein Machen frei, willkührlich, ja *beliebig* iſt. Gott hat es beliebt, gefallen, eine Welt zu erſchaffen. So vergöttlicht hier der Menſch das Wohlgefallen an ſeinem eignen Gefallen, ſeiner eignen Beliebigkeit und grundloſen Willkührlichkeit. Die grundmenſchliche Beſtimmung der göttlichen Thätigkeit wird durch die Vorſtellung der Beliebigkeit ſelbſt zu einer *gemein*

*) In neuerer Zeit hat man daher auch wirklich die Thätigkeit des Genies zur weltſchöpferiſchen Thätigkeit gemacht, und dadurch der religionsphiloſophiſchen Imagination ein neues Feld geöffnet. — Ein intereſſanter Gegenſtand der Kritik wäre die Weiſe, wie von jeher die religiöſe Speculation die Freiheit oder vielmehr Willkührlichkeit, d. i. Unnothwendigkeit der Schöpfung, die dem Verſtande widerſpricht, mit der Nothwendigkeit derſelben, d. h. mit dem Verſtande zu vermitteln ſuchte. Aber dieſe Kritik liegt außer unſerm Zwecke. Wir kritiſiren die Speculation nur durch die Kritik der Religion, beſchränken uns nur auf das Urſprüngliche, Fundamentale. Die Kritik der Speculation ergiebt ſich durch bloße Folgerung.

menſchlichen — Gott aus einem Spiegel des menſchlichen Weſens zu einem Spiegel der menſchlichen Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit.

Aber nun löſt ſich auf einmal die Harmonie in Disharmonie auf; der bisher *mit ſich einige* Menſch *entzweit* ſich: — Gott macht *aus Nichts*: er *ſchafft*; Machen aus Nichts iſt Schaffen — dieß iſt der Unterſchied. Die *weſentliche* Beſtimmung iſt eine menſchliche; aber, indem die *Beſtimmtheit* dieſer Grundbeſtimmung ſogleich wieder vernichtet wird, macht ſie die Reflexion zu einer *nicht* menſchlichen. Mit dieſer Vernichtung geht aber der Begriff, der Verſtand aus; es bleibt nur eine nichtige, inhaltsloſe Vorſtellung übrig, weil ſchon die Denkbarkeit, die Vorſtellbarkeit erſchöpft iſt, d. h. der Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Beſtimmung iſt in Wahrheit ein Nichts, ein Nihil negativum des Verſtandes. Das naive Selbſtbekenntniß dieſes Verſtandesnichts' iſt das *Nichts als Gegenſtand*.

Gott iſt Liebe, aber nicht menſchliche Liebe, Verſtand, aber nicht menſchlicher, nein! ein *weſentlich andrer* Verſtand. Aber worin beſteht dieſer Unterſchied? Ich kann mir keinen Verſtand denken oder vorſtellen außer in der Beſtimmtheit, in welcher er ſich in uns bethätigt; ich kann den Verſtand nicht entzweitheilen oder gar viertheilen, ſo daß ich mehrere Verſtände bekäme; ich kann nur *einen und denſelben* Verſtand denken. Ich kann allerdings den Verſtand an ſich denken, d. h. frei von zufälligen Schranken; aber hier laſſe ich nicht die *weſentliche Beſtimmtheit* weg. Die religiöſe Reflexion dagegen vernichtet gerade *die* Beſtimmtheit, welche Etwas zu dem macht, *was es iſt*. Nur das, worin der göttliche Verſtand identiſch iſt mit dem menſchlichen, nur das iſt *Etwas*, iſt *Verſtand*, ein wirklicher Begriff; das aber, was ihn zu einem andern, ja weſentlich andern machen ſoll, iſt *objectiv* nichts, *ſubjectiv* bloße *Einbildung*.

Ein andres charakteriſtiſches Beiſpiel iſt das *unerforſchliche Geheimniß der Zeugung* des Sohnes Gottes. Die Zeugung Got-

tes iſt natürlich eine andere als die gemeine natürliche, ja wohl! eine übernatürliche Zeugung, d. h. in Wahrheit eine nur illuſoriſche, ſcheinbare — eine Zeugung, welcher die Beſtimmtheit, durch welche die Zeugung Zeugung iſt, abgeht, denn es fehlt die Geſchlechtsverſchiedenheit — eine Zeugung alſo, welche der Natur und Vernunft widerſpricht, aber eben deßwegen, weil ſie ein Widerſpruch iſt, weil ſie nichts Beſtimmtes ausſpricht, Nichts zu denken giebt, der Phantaſie einen um ſo größern Spielraum läßt und dadurch auf das Gemüth den Eindruck der Tiefe macht. Gott iſt Vater und Sohn — Gott, denke nur! Gott. Der Affect bemeiſtert ſich des Gedankens; das Gefühl der Einheit mit Gott ſetzt den Menſchen vor Entzückung außer ſich — das Fernſte wird mit dem Nächſten, das Andre mit dem Eigenſten, das Höchſte mit dem Tiefſten, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen bezeichnet, d. h. das Uebernatürliche als das Natürliche, das Göttliche als das Menſchliche geſetzt, geläugnet, daß das Göttliche etwas Andres iſt als das Menſchliche. Aber dieſe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen wird ſogleich wieder geläugnet: was Gott mit dem Menſchen gemein hat, das ſoll in Gott etwas ganz Andres bedeuten als im Menſchen — ſo wird das Eigene wieder zum Fremden, das Bekannte zum Unbekannten, das Nächſte zum Fernſten. Gott zeugt nicht, wie die Natur, iſt nicht Vater, nicht Sohn, wie wir — nun wie denn? ja das iſt eben das Unbegreifliche, das unausſprechlich Tiefe der göttlichen Zeugung. So ſetzt die Religion oder vielmehr Theologie das Natürliche, das Menſchliche, welches ſie vernichtet, immer zuletzt wieder in Gott, aber jetzt im Widerſpruch mit dem Weſen des Menſchen, mit dem Weſen der Natur, weil es in Gott etwas Andres ſein ſoll, aber in Wahrheit doch nichts Andres iſt.

Bei allen andern Beſtimmungen des göttlichen Weſens iſt nun aber dieſes Nichts des Unterſchieds ein verborgnes; in der Schöpfung hingegen ein offenbares, ausgeſprochnes, gegenſtändliches

Nichts — darum das officielle, notoriſche Nichts der Theologie in ihrem Unterſchiede von der Anthropologie.

Die Grundbeſtimmung aber, wodurch der Menſch ſein eignes ausgeſchiednes Weſen zu einem fremden, unbegreiflichen Weſen macht, iſt der Begriff, die Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit, der Individualität oder — was nur ein abſtracterer Ausdruck iſt — der Perſönlichkeit. Der Begriff der Exiſtenz verwirklicht ſich erſt in dem Begriffe der Offenbarung, der Begriff der Offenbarung aber als der Selbſtbezeugung Gottes erſt in dem Begriff der Perſönlichkeit. Gott iſt perſönliches Weſen — dieß iſt der Machtſpruch, der mit einem Schlage das Vorgeſtellte in Wirkliches, das Subjective in Objectives verzaubert. Alle Prädicate, alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind grundmenſchliche; aber als Beſtimmungen eines perſönlichen, alſo andern, vom Menſchen unterſchieden und unabhängig exiſtirenden Weſens ſcheinen ſie unmittelbar auch wirklich andere Beſtimmungen zu ſein, aber ſo, daß doch zugleich noch immer die weſentliche Einheit zu Grunde liegen bleibt. Damit entſteht für die Reflexion der Begriff der ſogenannten Anthropomorphismen. Die Anthropomorphismen ſind Aehnlichkeiten zwiſchen Gott und dem Menſchen. Die Beſtimmungen des göttlichen und menſchlichen Weſens ſind nicht dieſelben, aber ſie ähneln ſich gegenſeitig.

Daher iſt auch die Perſönlichkeit das Antidotum gegen den Pantheismus; d. h. durch die Vorſtellung der Perſönlichkeit ſchlägt ſich die religiöſe Reflexion die Nichtverſchiedenheit des göttlichen und menſchlichen Weſens aus dem Kopfe. Der rohe, aber immerhin bezeichnende Ausdruck des Pantheismus' iſt: der Menſch iſt ein Ausfluß oder Theil des göttlichen Weſens; der religiöſe dagegen: der Menſch iſt ein Bild Gottes, oder auch: ein Gott verwandtes Weſen; denn der Menſch ſtammt der Religion zufolge nicht aus der Natur, ſondern iſt göttlichen Geſchlechts, göttlicher Abkunft. Verwandtſchaft iſt aber ein unbeſtimmter, ausweichender Ausdruck. Es giebt Grade der Ver-

wandtſchaft -- nahe und ferne Verwandtſchaft. Was für eine Verwandtſchaft iſt gemeint? Für das Verhältniß des Menſchen zu Gott im Sinne der Religion paßt jedoch nur ein einziges Verwandtſchaftsverhältniß — das nächſte, innigſte, heiligſte, das ſich nur immer vorſtellen läßt — das Verhältniß des Kindes zum Vater. Gott und Menſch unterſcheiden ſich demnach alſo: Gott iſt der Vater des Menſchen, der Menſch der Sohn, das Kind Gottes. Hier iſt zugleich die Selbſtſtändigkeit Gottes und die Abhängigkeit des Menſchen und zwar unmittelbar als ein Gegenſtand des Gefühls geſetzt, während im Pantheismus der Theil eben ſo ſelbſtſtändig erſcheint als das Ganze, da dieſes als ein aus ſeinen Theilen Zuſammengeſetztes vorgeſtellt wird. Aber gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nur ein *Schein*. Der Vater iſt nicht Vater ohne Kind; beide zuſammen bilden ein gemeinſchaftliches Weſen. In der Liebe giebt eben der Menſch ſeine Selbſtſtändigkeit auf, ſich zu einem *Theile* herabſetzend — ein Selbſterniedrigung, Selbſtdemüthigung, die nur dadurch ſich ausgleicht, daß der Andere ſich gleichfalls zu einem Theile herabſetzt, daß ſich beide einer höhern Macht — der Macht des Familiengeiſtes, der Liebe unterwerfen. Es findet daher hier daſſelbe Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch ſtatt, wie im Pantheismus, nur daß es ſich hier als ein perſönliches, patriarchaliſches, dort als ein unperſönliches, allgemeines darſtellt, nur daß im Pantheismus *logiſch*, darum *beſtimmt*, *direct* ausgeſprochen iſt, was in der Religion durch die *Phantaſie* umgangen wird. Die Zuſammengehörigkeit oder vielmehr Nichtverſchiedenheit Gottes und des Menſchen wird nämlich hier dadurch verſchleiert, daß man beide als Perſonen oder Individuen und Gott zugleich, *abgeſehen von ſeiner Vaterſchaft*, als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorſtellt — eine Selbſtſtändigkeit, die aber auch nur Schein iſt, denn wer, wie der religiöſe Gott, von Herzensgrund aus Vater iſt, hat in ſeinem Kinde ſelbſt ſein Leben und Weſen.

Das gegenſeitige innige Abhängigkeitsverhältniß von Gott als

Vater und Menſch als Kind kann man nicht durch dieſe Diſtinction auflockern, daß nur Chriſtus der natürliche Sohn, die Menſchen aber die Adoptivſöhne Gottes ſeien, daß alſo nur Gott zu Chriſto als dem eingebornen Sohne, keineswegs aber zu den Menſchen in einem weſentlichen Abhängigkeitsverhältniß ſtehe. Denn dieſe Unterſcheidung iſt auch nur eine theologiſche, d. h. illuſoriſche. Gott adoptirt nur *Menſchen*, keine Thiere. Der Grund der Adoption liegt in der menſchlichen Natur. Der von der göttlichen Gnade adoptirte Menſch iſt nur der ſeiner göttlichen Natur und Würde ſich bewußte Menſch. Ueberdem iſt ja der eingeborne Sohn ſelbſt nichts Andres als der Begriff der Menſchheit, als der von ſich ſelbſt *präoccupirte* Menſch, der ſich vor ſich ſelbſt und vor der Welt in Gott verbergende Menſch — der *himmliſche* Menſch. Der Logos iſt der geheime, verſchwiegene Menſch; der Menſch der offenbare, der ausgeſprochne Logos. Der Logos iſt nur der Avant-propos des Menſchen. Was vom Logos, gilt alſo vom Weſen des Menſchen.*) Aber zwiſchen Gott und dem eingebornen Sohne iſt kein weſentlicher Unterſchied — wer den Sohn kennt, kennt den Vater — alſo auch nicht zwiſchen Gott und Menſch.

Dieſelbe Bewandtniß hat es nun auch mit der *Ebenbildlichkeit* Gottes. Das Bild iſt hier kein todtes, ſondern lebendiges Weſen. Der Menſch iſt ein Bild Gottes, heißt nichts weiter als: der Menſch iſt ein Gott *ähnliches* Weſen. Die Aehnlichkeit zwiſchen lebendigen Weſen beruht auf Naturverwandtſchaft. Die Ebenbildlichkeit reducirt ſich alſo auf die Verwandtſchaft: der Menſch iſt Gott ähnlich, weil das

---

*) „Die größte Einigung, die Chriſtus beſeſſen hat mit dem Vater, die iſt mir möglich zu gewinnen, ob ich könnte ablegen, das da iſt von dieſem oder von dem und könnte mich genemen (annehmen) *Menſchheit*. Alles das dem Gott je ſeinem eingebornen Sohn gab, das hat er *mir* gegeben ſo vollkommenlich als ihm." (Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri zeiten. Hamburg 1621 p. 14.) „Zwiſchen dem *eingebornen Sohn* und der *Seele* iſt *kein Unterſcheid*." (Ebend. p. 68.)

Kind Gottes. Die Aehnlichkeit iſt nur die in die Sinne fallende Verwandtſchaft; aus jener ſchließen wir überall auf dieſe.

Die Aehnlichkeit iſt nun aber eben ſo eine täuſchende, illuſoriſche, ausweichende Vorſtellung, als die Verwandtſchaft. Nur die Vorſtellung der Perſönlichkeit iſt es, welche die Natureinheit beſeitigt. Die Aehnlichkeit iſt *die Einheit*, welche es *nicht Wort haben will*, daß ſie *Einheit iſt*, welche ſich hinter ein trübendes Medium, hinter den Nebel der Phantaſie verſteckt. Beſeitige ich dieſen Nebel, dieſen Dunſt, ſo komme ich auf die *nackte Einheit*. Je ähnlicher ſich Weſen ſind, deſto weniger unterſcheiden ſie ſich; kenne ich den Einen, ſo kenne ich den Andern. Die Aehnlichkeit hat allerdings ihre Grade. Aber auch die Aehnlichkeit zwiſchen Gott und Menſch hat ihre Grade. Der Gute, Fromme iſt Gott ähnlicher, als der Menſch, welcher nur die Natur des Menſchen überhaupt zum Grunde ſeiner Aehnlichkeit hat. Es läßt ſich alſo auch hier der höchſte Grad der Aehnlichkeit annehmen, ſollte dieſer auch nicht hienieden, ſondern erſt im Jenſeits erreicht werden. Aber was einſt der Menſch wird, das gehört auch jetzt ſchon zu ihm, wenigſtens der Möglichkeit nach. Der höchſte Grad der Aehnlichkeit iſt nun aber, wo zwei Individuen oder Weſen *daſſelbe* ſagen und ausdrücken, ſo daß weiter kein Unterſchied ſtattfindet, als daß es eben *zwei* Individuen ſind. Die weſentlichen Qualitäten, *die*, durch welche wir Dinge unterſcheiden, ſind in beiden dieſelben. Ich kann ſie daher nicht durch den Gedanken, durch die Vernunft — für dieſe ſind alle Anhaltspunkte verſchwunden — ich kann ſie nur durch die ſinnliche Vorſtellung oder Anſchauung unterſcheiden. Würden mir meine Augen nicht ſagen: es ſind wirklich zwei der Exiſtenz nach verſchiedne Weſen — meine Vernunft würde beide für ein und daſſelbe Weſen nehmen. Darum verwechſeln ſie ſelbſt auch meine Augen miteinander. Verwechſelbar iſt, was nur für den Sinn, nicht für die Vernunft, oder vielmehr nur dem Daſein, nicht dem Weſen nach verſchieden iſt. Sich völlig ähnliche Perſonen haben daher einen außerordentlichen Reiz wie für ſich ſelbſt,

ſo für die Phantaſie. Die Aehnlichkeit giebt zu allerlei Myſtificationen und Illuſionen Anlaß; denn mein Auge ſpottet meiner Vernunft, für die ſich der Begriff einer ſelbſtſtändigen Exiſtenz ſtets an den Begriff eines beſtimmten Unterſchieds anknüpft.

Die Religion iſt das Licht des Geiſtes, welches ſich in dem Medium der Phantaſie und des Gemüths entzweibricht, daſſelbe Weſen als ein gedoppeltes veranſchaulicht. Die Aehnlichkeit iſt die Einheit der Vernunft, welche auf dem Gebiete der Wirklichkeit durch die unmittelbar ſinnliche Vorſtellung, auf dem Gebiete der Religion aber durch die Vorſtellung der Einbildungskraft getheilt, unterbrochen wird, kurz, die durch die Vorſtellung der Individualität oder Perſönlichkeit entzweite Vernunftidentität. Ich kann keinen wirklichen Unterſchied zwiſchen Vater und Kind, Urbild und Ebenbild, Gott und Menſch entdecken, wenn ich nicht die Vorſtellung der Perſönlichkeit zwiſchen einſchiebe. Die Aehnlichkeit iſt die Einheit, die durch die Vernunft, den Wahrheitsſinn bejaht, durch die Einbildung verneint wird, die Einheit, welche einen Schein des Unterſchieds beſtehen läßt — eine Scheinvorſtellung, die nicht geradezu Ja, nicht geradezu Nein ſagt.

Vierundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der ſpeculativen Gotteslehre.

Die Perſönlichkeit Gottes iſt alſo das Mittel, wodurch der Menſch die Beſtimmungen und Vorſtellungen ſeines eignen Weſens zu Beſtimmungen und Vorſtellungen eines andern Weſens, eines Weſens außer ihm macht. Die Perſönlichkeit Gottes iſt ſelbſt nichts Andres als die entäußerte, vergegenſtändlichte Perſönlichkeit des Menſchen.

Auf dieſem Proceſſe der Selbſtentäußerung beruht auch die Hegel'ſche ſpeculative Lehre, welche das Bewußtſein des Menſchen von Gott zum Selbſtbewußtſein Gottes macht. Gott wird von uns gedacht, gewußt. Dieſes ſein Gedachtwerden iſt der Speculation zufolge das Sich Denken Gottes; ſie einigt die beiden Seiten, welche die Religion aus einander trennt. Die Speculation iſt hierin bei weitem tiefer als die Religion, denn das Gedachtſein Gottes iſt nicht, wie das eines äußerlichen Gegenſtandes. Gott iſt ein innres, geiſtiges Weſen, das Denken, das Bewußtſein ein innerer, geiſtiger Act, das Gedachtwerden Gottes daher die Bejahung deſſen, was Gott iſt, das Weſen Gottes als Act bethätigt. Daß Gott gedacht, gewußt wird, iſt ihm weſentlich, nothwendig, daß dieſer Baum gedacht wird, iſt dem Baume zufällig, unweſentlich. Wie iſt es nun aber möglich, daß dieſe Nothwendigkeit nur eine ſubjective, nicht zugleich objective ausdrücken ſoll? wie möglich, daß Gott, wenn er für uns ſein, uns Gegenſtand ſein ſoll, nothwendig gedacht werden muß, wenn Gott an ſich ſelbſt, wie ein Klotz, gleichgültig dagegen iſt, ob er gedacht, gewußt wird oder nicht? Nein! es iſt nicht möglich. Wir ſind genöthigt, das Gedachtwerden Gottes zum Sich ſelbſt Denken Gottes zu machen.

Der religiöſe Objectivismus hat zwei Paſſiva, zweierlei Gedachtwerden. Einmal wird Gott von uns gedacht, das andre Mal von ſich ſelbſt. Gott denkt ſich, unabhängig davon, daß er von uns gedacht wird — er hat ein von unſerm Bewußtſein unterſchiednes, unabhängiges Selbſtbewußtſein. Es iſt dieß allerdings auch nothwendig, wenn Gott einmal als wirkliche Perſönlichkeit vorgeſtellt wird; denn die wirkliche, menſchliche Perſon denkt ſich und wird gedacht von einer andern; mein Denken von ihr iſt ihr ein gleichgültiges, äußerliches. Es iſt dieß der höchſte Punkt des religiöſen Anthropopathismus. Um Gott von allem Menſchlichen frei und ſelbſtſtändig zu machen, macht man aus ihm lieber geradezu eine förmliche, wirkliche Perſon, indem man ſein Denken in ihm einſchließt, das Gedachtwerden von ihm

ausſchließt, als in ein *andres* Weſen fallend. Dieſe Gleichgültigkeit gegen uns, gegen unſer Denken iſt das Zeugniß ſeiner *ſelbſtſtändigen*, d. i. *äußerlichen, perſönlichen* Exiſtenz. Die Religion macht allerdings auch das Gedachtwerden Gottes zum Selbſtdenken Gottes; aber weil dieſer Proceß *hinter* ihrem Bewußtſein vorgeht, indem Gott *unmittelbar* vorausgeſetzt iſt als ein für ſich exiſtirendes, perſönliches Weſen, ſo fällt in ihr *Bewußtſein* nur die Gleichgültigkeit der beiden Seiten.

Uebrigens bleibt auch die Religion keineswegs bei dieſer Gleichgültigkeit der beiden Seiten ſtehen. Gott ſchafft, um ſich zu offenbaren — die Schöpfung iſt die Offenbarung Gottes. Aber für die Steine, die Pflanzen, die Thiere iſt kein Gott, ſondern nur für den Menſchen, weßhalb auch die Natur lediglich um des Menſchen willen, der Menſch aber um Gottes willen iſt. Im Menſchen verherrlicht ſich Gott — der Menſch iſt der *Stolz* Gottes. Gott erkennt ſich wohl ſelbſt ohne den Menſchen; aber ſo lange kein andres Ich iſt, ſo lange iſt er nur *mögliche*, nur *vorgeſtellte* Perſon. Erſt indem ein *Unterſchied* von Gott, Ungöttliches geſetzt wird, ſo wird Gott ſeiner ſich bewußt, nur indem er weiß, was *nicht Gott* iſt, weiß er, was Gott ſein heißt, kennt er die Seligkeit ſeiner Gottheit. Erſt mit dem Setzen des Andern, der Welt ſetzt ſich alſo Gott *als Gott*. Iſt Gott allmächtig ohne die Schöpfung? Nein! erſt in der Schöpfung verwirklicht, bewährt ſich die Allmacht. Was iſt eine Kraft, eine Eigenſchaft, die ſich nicht zeigt, nicht bethätigt? was eine Macht, die nichts macht? ein Licht, das nicht leuchtet? eine Weisheit, die nichts, d. i. nichts Wirkliches weiß? Aber was iſt die Allmacht, was alle übrigen göttlichen Beſtimmungen, wenn der Menſch nicht iſt? Der Menſch iſt nichts ohne Gott; aber auch **Gott nichts ohne den Menſchen**;*) denn erſt im Menſchen wird

*) „*Gott mag unſer als wenig entbehren als wir ſein.*" (Predigten etzlicher Lehrer ꝛc. p. 16. S. über dieſen Gegenſtand auch *Strauß* chriſtl. Glaubensl. I. B. §. 47. und die deutſche Theologia c. 49.

Gott als Gott Gegenſtand, wird er erſt Gott. Erſt die verſchiedenen Eigenſchaften des Menſchen ſetzen Verſchiedenheit, den Grund der Wirklichkeit in Gott. Die phyſiſchen Eigenſchaften des Menſchen machen Gott zu einem phyſiſchen Weſen — zum Gott Vater, welcher der Schöpfer der Natur, d. h. das perſonificirte, vermenſchlichte Weſen der Natur iſt*) — die intellectuellen Eigenſchaften zu einem intellectuellen, die moraliſchen zu einem moraliſchen Weſen. Des Menſchen Elend iſt der Triumph der göttlichen Barmherzigkeit; der Sünde Schmerzgefühl der göttlichen Heiligkeit Wonnegefühl. Leben, Feuer, Affect kommt nur durch den Menſchen in Gott. Ueber den verſtockten Sünder erzürnt er ſich; über den reuigen Sünder erfreut er ſich. Der Menſch iſt der offenbare Gott — im Menſchen erſt verwirklicht, bethätigt ſich das göttliche Weſen als ſolches. In der Schöpfung der Natur geht Gott aus ſich heraus, verhält er ſich zu einem Andern, aber im Menſchen kehrt er wieder in ſich zurück: — der Menſch erkennt Gott, weil ſich Gott in ihm findet und erkennt, ſich als Gott fühlt. Wo keine Preſſe, keine Noth, iſt kein Gefühl — und das Gefühl nur die wirkliche Erkenntniß. Wer kann die Barmherzigkeit erkennen, ohne das Bedürfniß derſelben, die Gerechtigkeit, ohne das Unrecht, die Seligkeit, ohne Noth zu empfinden? Fühlen mußt Du, was ein Ding iſt; ſonſt lernſt Du es nimmer kennen. Erſt im Menſchen aber werden die göttlichen Eigenſchaften zu Gefühlen, zu Empfindungen, d. h. der Menſch iſt das Selbſtgefühl Gottes — der gefühlte Gott der wirkliche Gott; denn die Eigenſchaften Gottes ſind ja nur als vom Menſchen empfundene, als Empfindungen, als patho- und pſychologiſche Beſtim-

*) „Dieß zeitliche vergängliche Leben in dieſer Welt (d. i. natürliche Leben) haben wir durch Gott, der da iſt allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden. Aber das ewige unvergängliche Leben haben wir durch unſers Herrn Jeſu Chriſti Leiden und Auferſtehung ... Jeſus Chriſtus ein Herr über jenes Leben." Luther. (XVI. Th. S. 459.)

mungen erſt Wirklichkeiten. Wäre die Empfindung des menſchlichen Elends außer Gott, in einem von ihm perſönlich abgetrennten Weſen, ſo wäre auch die Barmherzigkeit nicht in Gott, und wir hätten daher wieder das beſchaffenheitsloſe Weſen, richtiger Nichts, welches Gott vor dem Menſchen oder ohne den Menſchen war. Ein Beiſpiel. Ob ich ein gutes oder mittheilendes Weſen bin — denn gut iſt nur, was ſich ſelbſt hingiebt, mittheilt, bonum est communicativum sui — weiß ich nicht, ehe ſich mir die Gelegenheit darbietet, einem Andern Gutes zu erweiſen. Erſt im Acte der Mittheilung erfahre ich das Glück der Wohlthätigkeit, die Freude der Freigebigkeit, der Liberalität. Aber iſt dieſe Freude unterſchieden von der Freude des Empfängers? Nein; ich freue mich, weil er ſich freut. Ich fühle das Elend des Andern, ich leide mit ihm; indem ich ſein Elend erleichtere, erleichtere ich mein eignes — das Gefühl des Elends iſt auch Elend. Das freudige Gefühl des Gebers iſt nur der Reflex, das Selbſtgefühl der Freude im Empfänger. Ihre Freude iſt eine gemeinſchaftliche Empfindung, die ſich daher auch äußerlich durch Vereinigung der Hände, der Lippen verſinnlicht. So iſt es alſo auch hier. So gut die Empfindung des menſchlichen Elends eine menſchliche, ſo gut iſt die Empfindung der göttlichen Barmherzigkeit eine menſchliche. Nur das Gefühl der Noth der Endlichkeit iſt das Gefühl der Seligkeit der Unendlichkeit. Wo das Eine nicht iſt, da iſt auch das Andere nicht. Beides iſt unabſonderlich — untrennbar die Empfindung Gottes als Gottes und die Empfindung des Menſchen als Menſchen — untrennbar die Selbſterkenntniß Gottes von der Erkenntniß des Menſchen. Selbſt iſt Gott nur im menſchlichen Selbſt — nur in der menſchlichen Unterſcheidungskraft, in der innern Zwiefachheit des menſchlichen Weſens. So wird als Ich, als Selbſt, als Kraft, d. i. als etwas Beſonderes die Barmherzigkeit nur empfunden von ihrem Gegentheil. Gott iſt Gott nur durch das, was nicht Gott iſt, nur im Unterſchied von ſeinem Gegentheil. Hierin haben wir auch das Geheimniß der Lehre J. Böhms.

Nur iſt zu bemerken, daß J. Böhm als Myſtiker und Theolog die Empfindungen, in denen ſich erſt das göttliche Weſen verwirklicht, aus Nichts zu Etwas, zu einem qualitativen Weſen wird, abgetrennt von den Empfindungen des Menſchen — wenigſtens ſeiner Einbildung nach — außer den Menſchen ſetzt und in der Geſtalt von natürlichen Qualitäten vergegenſtändlicht, ſo jedoch, daß ſelbſt dieſe Qualitäten wieder nur die Eindrücke, die ſie auf ſein Gemüth machen, darſtellen. Dann iſt nicht zu überſehen, daß Das, was das empiriſch religiöſe Bewußtſein erſt mit der wirklichen Schöpfung der Natur und des Menſchen ſetzt, das myſtiſche Bewußtſein ſchon vor der Schöpfung in den vorweltlichen Gott verlegt, aber eben damit auch die Bedeutung der Schöpfung aufhebt. Wenn nämlich Gott ſein Andres ſchon hinter ſich hat, ſo braucht er es nicht vor ſich zu haben; wenn Gott, was nicht Gott iſt, ſchon in ſich hat, ſo braucht er nicht dieſes nicht Göttliche erſt zu ſetzen, um Gott zu ſein. Die Schöpfung der wirklichen Welt iſt hier ein reiner Luxus oder vielmehr eine Unmöglichkeit; dieſer Gott kommt vor lauter Wirklichkeit nicht zur Wirklichkeit; er iſt ſchon in ſich dieſer Welt ſo toll und voll, ſo überladen mit irdiſchen Speiſen, daß höchſtens nur durch einen umgekehrten motus peristalticus im Welt verzehrenden Magen Gottes, gleichſam durch ein göttliches Erbrechen das Daſein, die Schöpfung der wirklichen Welt erklärt werden kann. Dieß gilt insbeſondere auch von dem Schelling'ſchen Gotte, der, obgleich aus unzähligen Potenzen zuſammengeſetzt, doch ein durchaus impotenter Gott iſt. Weit vernünftiger iſt daher das empiriſch religiöſe Bewußtſein, welches erſt mit dem wirklichen Menſchen, mit der wirklichen Natur Gott ſich als Gott offenbaren, d. i. verwirklichen läßt, welchem zufolge der Menſch gemacht iſt lediglich zu Gottes Lob und Preis. D. h. der Menſch iſt der Mund Gottes, welcher die göttlichen Qualitäten als menſchliche Empfindungen articulirt und accentuirt. Gott will verehrt, gelobt ſein. Warum? weil erſt das Gefühl des Menſchen für Gott das Selbſtgefühl Gottes

iſt. Aber gleichwohl trennt wieder das religiöſe Bewußtſein dieſe beiden unzertrennlichen Seiten, indem es vermittelſt der Vorſtellung der Perſönlichkeit Gott und Menſch zu ſelbſtſtändigen Exiſtenzen macht. Die Hegel'ſche Speculation identificirt nun dieſe beiden Seiten, ſo jedoch, daß ſelbſt noch der alte Widerſpruch zu Grunde liegt, — ſie iſt daher nur die conſequente Ausführung, die Vollendung einer religiöſen Wahrheit. So verblendet war der gelehrte Haufe in ſeinem Haſſe gegen Hegel, daß er nicht erkannte, daß ſeine Lehre, wenigſtens in dieſer Beziehung, nicht der Religion widerſpricht, — nur ſo widerſpricht, wie überhaupt der ausgebildete, conſequente Gedanke der unausgebildeten, inconſequenten, aber dennoch das Nämliche ausſagenden Vorſtellung widerſpricht.

Wenn nun aber, wie es in der Hegel'ſchen Lehre heißt, das Bewußtſein des Menſchen von Gott das Selbſtbewußtſein Gottes iſt, ſo iſt ja per se das menſchliche Bewußtſein göttliches Bewußtſein. Warum entfremdeſt Du alſo dem Menſchen ſein Bewußtſein und machſt es zum Selbſtbewußtſein eines von ihm unterſchiednen Weſens, eines Objects? Warum eigneſt Du Gott das Weſen, dem Menſchen nur das Bewußtſein zu? Gott hat ſein Bewußtſein im Menſchen und der Menſch ſein Weſen in Gott? Das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen Gottes von ſich? Welch ein Zwieſpalt und Widerſpruch! Kehre es um, ſo haſt Du die Wahrheit: das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen des Menſchen von ſich, von ſeinem eignen Weſen. Nur die Einheit des Weſens und Bewußtſeins iſt Wahrheit. Wo das Bewußtſein Gottes, da iſt auch das Weſen Gottes — alſo im Menſchen; im Weſen Gottes wird Dir nur Dein eignes Weſen Gegenſtand, tritt nur vor Dein Bewußtſein, was hinter Deinem Bewußtſein liegt. Sind die Beſtimmungen des göttlichen Weſens menſchliche, ſo ſind ja die menſchlichen Beſtimmungen göttlicher Natur.

So nur bekommen wir eine wahre, in ſich befriedigte Einheit

des göttlichen und menſchlichen Weſens — die Einheit des menſchlichen Weſens mit ſich ſelbſt — ſo nur, wenn wir nicht mehr eine beſondre, von der Pſychologie oder Anthropologie unterſchiedne Religionsphiloſophie oder Theologie haben, ſondern die Anthropologie ſelbſt als Theologie erkennen. Aller Identität, die nicht wahrhafte Identität, Einheit mit ſich ſelbſt iſt, liegt noch der Zwieſpalt, die Trennung in Zwei zu Grunde, indem ſie zugleich aufgehoben wird oder vielmehr aufgehoben werden ſoll. Jede Einheit ſolcher Art iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt und mit dem Verſtande — eine Halbheit — eine Phantaſie — eine Verkehrtheit, eine Verſchrobenheit, die aber gerade um ſo tiefer erſcheint, je verkehrter und unwahrer ſie iſt.

Fünfundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Trinität.

Die Religion oder vielmehr die Theologie vergegenſtändlicht aber nicht nur das menſchliche oder göttliche Weſen überhaupt als perſönliches Weſen; ſie ſtellt auch die Grundbeſtimmungen oder Grundunterſchiede deſſelben wieder als Perſonen vor. Die Trinität iſt daher urſprünglich nichts Andres als der Inbegriff der weſentlichen Grundunterſchiede, welche der Menſch im Weſen des Menſchen wahrnimmt. Je nachdem dieſes erfaßt wird, je nachdem ſind auch die Grundbeſtimmungen, worauf die Trinität gegründet wird, verſchieden. Dieſe Unterſchiede des Einen und ſelben menſchlichen Weſens werden aber, wie geſagt, als Subſtanzen, als göttliche Perſonen vorgeſtellt. Und darin, daß ſie in Gott Hypoſtaſen, Subjecte, Weſen ſind, ſoll eben der Unterſchied liegen zwiſchen dieſen Beſtimmungen, wie ſie in Gott,

und eben dieſen Beſtimmungen, wie ſie im *Menſchen* exiſtiren, in Folge des ausgeſprochenen Geſetzes, daß nur in der Vorſtellung der Perſönlichkeit die menſchliche Perſönlichkeit ihre eignen Beſtimmungen ſich entfremdet. Die Perſönlichkeit Gottes exiſtirt aber nur in der Einbildungskraft; die Grundbeſtimmungen ſind daher auch hier nur für die Einbildung Hypoſtaſen, Perſonen, für die Vernunft, für das Denken nur Beſtimmungen. Die Trinität iſt der Widerſpruch von Polytheismus und Monotheismus, von Phantaſie und Vernunft, Einbildung und Wirklichkeit. Die Phantaſie iſt die Dreiheit, die Vernunft die Einheit der Perſonen. Der Vernunft nach ſind die *Unterſchiedenen* nur *Unterſchiede*, der Phantaſie nach die *Unterſchiede Unterſchiedne*, welche daher die Einheit des göttlichen Weſens aufheben. Für die Vernunft ſind die göttlichen Perſonen Phantome, für die Einbildung Weſen. Die Trinität macht dem Menſchen die Zumuthung, das Gegentheil von dem zu denken, was man ſich einbildet, und das Gegentheil von dem ſich einzubilden, was man denkt — Phantome als Weſen zu denken. *)

Es ſind drei Perſonen, aber ſie ſind nicht *weſentlich* unterſchieden. Tres personae, aber una essentia. So weit geht es natürlich zu. Wir denken uns drei und ſelbſt mehrere Perſonen, die im Weſen identiſch ſind. So wir Menſchen unterſcheiden uns von einander durch

*) Es iſt ſonderbar, wie die ſpeculative Religionsphiloſophie gegen den gottloſen Verſtand die Trinität in Schutz nimmt und doch mit der Beſeitigung der perſönlichen Subſtanzen und mit der Erklärung, daß das Verhältniß von Vater und Sohn nur ein dem organiſchen Leben entnommenes unangemeſſes *Bild* ſei, der Trinität die *Seele*, das *Herz* aus dem Leibe reißt. Wahrlich, wenn man die *Kunſtgriffe cabbaliſtiſcher Willkühr*, welche die ſpeculativen Religionsphiloſophen zu Gunſten der „abſoluten" Religion anwenden, auch den „endlichen" Religionen zu Gute laſſen kommen dürfte oder wollte, ſo wäre es nicht ſchwierig, auch ſchon aus den *Hörnern des ägyptiſchen Apis die Pandorabüchſe der chriſtlichen Dogmatik herauszudrechſeln*. Man bedürfte hierzu nichts weiter als die ominöſe, zur Rechtfertigung jedes Unſinns geſchickte Trennung von Verſtand und ſpeculativer Vernunft.

Digitized by Google

perſönliche Unterſchiede, aber in der Hauptſache, im Weſen, in der Menſchheit ſind wir eins. Und dieſe Identification macht nicht nur der philoſophirende Verſtand, ſondern ſelbſt das Gefühl. Dieſes Individuum da iſt Menſch wie wir; punctum satis; in dieſem Gefühle verſchwinden alle andern Unterſchiede — ob reich oder arm, geſcheut oder dumm, ſchuldig oder unſchuldig. Das Gefühl des Mitleids, der Theilnahme iſt daher ein ſubſtanzielles, weſenhaftes, ein philoſophiſches Gefühl. Aber die drei oder mehrere menſchlichen Perſonen exiſtiren außer einander, haben eine getrennte Exiſtenz, auch wenn ſie die Einheit des Weſens noch außerdem durch innige Liebe verwirklichen, beſtätigen ſollten. Sie begründen durch die Liebe eine moraliſche Perſon, aber haben, jede für ſich, eine phyſikaliſche Exiſtenz. Wenn ſie auch gegenſeitig noch ſo ſehr von einander erfüllt ſind, ſich nicht entbehren können, ſo haben ſie doch immer ein formelles Fürſichſein. Fürſichſein und Außerandernſein iſt eins, weſentliches Merkmal einer Perſon, einer Subſtanz. Anders bei Gott, und nothwendig anders, denn es iſt daſſelbe in ihm, was im Menſchen, aber als ein Andres, mit dem Poſtulat: es ſoll ein Andres ſein. Die drei Perſonen in Gott haben keine Exiſtenz außer einander; ſonſt würden uns im Himmel der chriſtlichen Dogmatik mit aller Herzlichkeit und Offenheit zwar nicht wie im Olymp viele, aber doch wenigſtens drei göttliche Perſonen in individueller Geſtalt, drei Götter entgegenkommen. Die Götter des Olymps hatten das Wahrzeichen der wirklichen Perſönlichkeit in ihrer Individualität; ſie ſtimmten im Weſen, in der Gottheit überein, aber waren jeder einzeln für ſich ein Gott; ſie waren wahrhafte göttliche Perſonen. Die drei chriſtlichen Perſonen dagegen ſind nur vorgeſtellte, eingebildete, vorgeheuchelte Perſonen — allerdings andere Perſonen, als die wirklichen Perſonen, eben weil ſie nur eingebildete, nur ſcheinbare Perſönlichkeiten ſind, zugleich aber dennoch wirkliche Perſonen ſein wollen und ſollen. Das weſentliche Merkmal perſönlicher Wirklichkeit, das polytheiſtiſche Element iſt

ausgeſchloſſen, negirt als ungöttlich. Aber eben durch dieſe Negation wird ihre Perſönlichkeit nur zu einem Scheine der Einbildung. Nur in der Wahrheit des Plurals liegt die Wahrheit der Perſonen. Die drei chriſtlichen Perſonen ſind nicht tres Dii, drei Götter — ſie ſollen es wenigſtens nicht ſein — ſondern unus Deus. Die drei Perſonen endigen nicht, wie zu erwarten, in einem Plural, ſondern Singular; ſie ſind nicht nur Unum, Eins — ſolches ſind auch die Götter des Polytheismus — ſondern nur Einer, Unus. Die Unität, Einheit hat hier nicht die Bedeutung des Weſens nur, ſondern zugleich der Exiſtenz; die Einheit iſt die Exiſtenzform Gottes. Drei iſt Eins: der Plural ein Singular. Gott iſt ein aus drei Perſonen beſtehendes perſönliches Weſen.*)

Die drei Perſonen ſind alſo nur Phantome in den Augen der Vernunft, denn die Bedingungen oder Beſtimmungen, durch welche ſich ihre Perſönlichkeit bewähren müßte, ſind durch das Gebot des Monotheismus aufgehoben. Die Einheit läugnet die Perſönlichkeit; die Selbſtſtändigkeit der Perſonen geht unter in der Selbſtſtändigkeit der Einheit; ſie ſind bloße Relationen. Der Sohn iſt nicht ohne den Vater, der Vater nicht ohne den Sohn, der heilige Geiſt, der überhaupt die Symmetrie ſtört, drückt nichts aus, als die Beziehung beider auf einander. Die göttlichen Perſonen unterſcheiden ſich aber nur dadurch von einander, wodurch ſie ſich gegenſeitig auf einander beziehen. Das Weſentliche des Vaters als Perſon iſt, daß er Vater, des Sohnes, daß er Sohn iſt. Was der Vater noch außer ſeiner Vaterſchaft iſt, das betrifft nicht ſeine Perſönlichkeit; darin iſt er Gott, und als Gott

*) Die Einheit hat nicht die Bedeutung des Genus, nicht des Unum, ſondern des Unus. (S. Auguſtin und Petrus Lomb. l. I. dist. 19. c. 7. 8. 9.) Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. (Petrus L. l. c. c. 6.) „Wie kann ſich die Vernunft darin ſchicken oder das gläuben, das drey eines und eines drey ſey." Luther. (T. XIV. p. 13.)

identiſch mit dem Sohne als Gott. Darum heißt es: Gottvater, Gottſohn, Gott heiliger Geiſt, Gott iſt in allen Dreien gleich, Daſſelbe. „Ein anderer iſt der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geiſt, aber nichts Anderes, ſondern das, was der Vater, iſt auch der Sohn und der heilige Geiſt", d. h. es ſind verſchiedne Perſonen, aber ohne Verſchiedenheit des Weſens. Die Perſönlichkeit geht alſo lediglich in das Verhältniß der Vaterſchaft auf, d. h. der Begriff Perſon iſt hier nur ein relativer Begriff, der Begriff einer Relation. Der Menſch als Vater iſt gerade darin, daß er Vater iſt, unſelbſtſtändig, weſentlich in Bezug auf den Sohn; er iſt nicht ohne den Sohn Vater; durch die Vaterſchaft ſetzt ſich der Menſch zu einem relativen, unſelbſtſtändigen, unperſönlichen Weſen herab. Es iſt vor Allem nöthig, ſich nicht täuſchen zu laſſen durch dieſe Verhältniſſe, wie ſie in der Wirklichkeit, im Menſchen exiſtiren. Der menſchliche Vater iſt außer ſeiner Vaterſchaft noch ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen; er hat wenigſtens ein formelles Fürſichſein, eine Exiſtenz außer ſeinem Sohne; er iſt nicht nur Vater mit Ausſchluß aller andern Prädicate eines wirklichen perſönlichen Weſens. Die Vaterſchaft iſt ein Verhältniß, das der ſchlechte Menſch ſogar zu einer ganz äußerlichen, ſein perſönliches Weſen nicht berührenden Relation machen kann. Aber im Gottvater iſt kein Unterſchied zwiſchen dem Gottvater und dem Gottſohn als Gott; nur die abſtracte Vaterſchaft begründet ſeine Perſönlichkeit, ſeinen Unterſchied von dem Sohne, deſſen Perſönlichkeit gleichfalls nur die abſtracte Sohnſchaft begründet.

Aber zugleich ſollen dieſe Relationen, wie geſagt, nicht bloße Relationen, Unſelbſtſtändigkeiten, ſondern wirkliche Perſonen, Weſen, Subſtanzen ſein. Es wird alſo wieder die Wahrheit des Plurals, die Wahrheit des Polytheismus bejaht*) und die Wahrheit des Mono-

*) „Wenn der Vater Gott und der Sohn Gott und der heil. Geiſt Gott iſt, warum heißen ſie denn nicht drei Götter? Höre, was Auguſtin auf dieſe Frage

theismus verneint. So löſt auch in dem heiligen Myſterium der Trinität — in wiefern es nämlich eine vom menſchlichen Weſen unterſchiedne Wahrheit vorſtellen ſoll — Alles ſich auf in Täuſchungen, Phantasmen, Widerſprüche und Sophismen.*)

Sechsundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in den Sacramenten.

Wie das objective Weſen der Religion, das Weſen Gottes — ſo löſt ſich auch, aus leicht begreiflichen Gründen, das ſubjective Weſen derſelben in lauter Widerſprüche auf.

Die ſubjectiven Weſensmomente der Religion ſind einerſeits *Glaube* und *Liebe*, andrerſeits, inwiefern ſie ſich in einem Cultus äußerlich darſtellt, die Sacramente der *Taufe* und des *Abendmahls*. Das Sacrament des Glaubens iſt die Taufe, das Sacrament der Liebe das Abendmahl. Streng genommen giebt es nur zwei Sacramente, wie zwei ſubjective Weſensmomente der Religion: Glaube und Liebe; denn die Hoffnung iſt nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft; ſie wird daher mit demſelben logiſchen Unrecht, als der heilige Geiſt, zu einem beſondern Weſen gemacht.

Die Einheit der Sacramente mit dem entwickelten eigenthümlichen

antwortet: Wenn ich ſagte drei Götter, ſo widerſpräche die Schrift, welche ſagt: Höre Iſrael: Dein Gott iſt *ein einiger Gott*. Deßwegen ſagen wir alſo lieber *drei Perſonen*, *als drei Götter*, weil dieſem nicht die heilige Schrift widerſpricht." (*Petrus* L. l. l. dist. 23, c. 3.) Wie ſehr ſtützte ſich doch auch der Katholicismus auf die heilige Schrift!

*) Eine meiſterhafte Darſtellung von den zerſtörenden Widerſprüchen, in welche das Myſterium der Trinität ein unverfälſchtes religiöſes Gemüth verſetzt, findet man in der Schrift meines Bruders *Friedrich*: „Theanthropos." Zürich 1838.

Weſen der Religion ſtellt ſich nun, abgeſehen von andern Beziehungen, ſogleich dadurch heraus, daß die Baſis derſelben **natürliche** Dinge oder Stoffe ſind, welchen aber eine ihrer Natur widerſprechende Bedeutung und Wirkung eingeräumt wird. So iſt das Subject oder die Materie der Taufe das Waſſer, gemeines, natürliches Waſſer, gleichwie überhaupt die Materie der Religion unſer eignes natürliches Weſen iſt. Aber wie unſer eignes Weſen die Religion uns entfremdet und entwendet, ſo iſt auch das Waſſer der Taufe zugleich wieder ein ganz **anderes** Waſſer, als das gemeine; denn es hat keine phyſiſche, ſondern hyperphyſiſche Kraft und Bedeutung: es iſt das Lavacrum regenerationis, reinigt den Menſchen vom Schmutze der Erbſünde, treibt den angebornen Teufel aus, verſöhnt mit Gott. Es iſt alſo ein natürliches Waſſer eigentlich nur zum Schein, in Wahrheit übernatürliches. Mit andern Worten: das Taufwaſſer hat übernatürliche Wirkungen — was aber übernatürlich wirkt, iſt ſelbſt übernatürlichen Weſens — nur in der Vorſtellung, in der Einbildung.

Aber dennoch ſoll zugleich wieder der Taufſtoff natürliches Waſſer ſein. Die Taufe hat keine Gültigkeit und Wirkſamkeit, wenn ſie nicht mit Waſſer vollbracht wird. **Die natürliche Qualität** hat alſo doch auch **für ſich ſelbſt** Werth und Bedeutung, weil nur mit dem Waſſer, nicht mit einem andern Stoffe ſich die übernatürliche Wirkung der Taufe auf übernatürliche Weiſe verbindet. Gott könnte an ſich vermöge ſeiner Allmacht die nämliche Wirkung an jedes beliebige Ding knüpfen. Aber er thut es nicht; er accommodirt ſich der natürlichen Qualität; er wählt einen ſeiner Wirkung entſprechenden, **ähnlichen** Stoff. Ganz wird alſo das Natürliche nicht zurückgeſetzt; es bleibt vielmehr immer noch eine gewiſſe Analogie, ein **Schein** von Natürlichkeit übrig. Der **Wein** repräſentirt das **Blut**, das **Brot** das **Fleiſch**.*) Auch das Wunder

*) „Das Sacrament hat **Aehnlichkeit** mit dem Gegenſtande, deſſen **Zeichen** es iſt.“ (Petrus L. l. IV. dist. 1. c. 1.)

richtet ſich nach Aehnlichkeiten; es verwandelt Waſſer in Wein oder Blut, eine Art in eine andre, unter Beibehaltung des unbeſtimmten Gattungsbegriffs der Flüſſigkeit. So alſo auch hier. Das Waſſer iſt die reinſte, klarſte ſichtbare Flüſſigkeit: vermöge dieſer ſeiner Naturbeſchaffenheit das Bild von dem fleckenloſen Weſen des göttlichen Geiſtes. Kurz, das Waſſer hat zugleich für ſich ſelbſt, als Waſſer, Bedeutung; es wird ob ſeiner natürlichen Qualität geheiligt, zum Organ oder Mittel des heiligen Geiſtes erkoren. Inſofern liegt der Taufe ein ſchöner, tiefer Naturſinn zu Grunde. Indeß dieſer ſchöne Sinn geht ſogleich wieder verloren, indem das Waſſer eine über ſein Weſen hinausgehende Wirkung hat — eine Wirkung, die es nur durch die übernatürliche Kraft des heiligen Geiſtes, nicht durch ſich ſelbſt hat. Die natürliche Qualität wird inſofern wieder gleichgültig: wer aus Wein Waſſer macht, kann willkührlich mit jedem Stoffe die Wirkungen des Taufwaſſers verbinden.

Die Taufe kann daher nicht ohne den Begriff des Wunders gefaßt werden. Die Taufe iſt ſelbſt ein Wunder. Dieſelbe Kraft, welche die Wunder gewirkt, und durch ſie als thatſächliche Beweiſe der Gottheit Chriſti die Juden und Heiden in Chriſten umgewandelt, dieſelbe Kraft hat die Taufe eingeſetzt und wirkt in ihr. Mit Wundern hat das Chriſtenthum angefangen, mit Wundern ſetzt es ſich fort. Will man die Wunderkraft der Taufe läugnen, ſo muß man auch die Wunder überhaupt läugnen. Das wunderwirkende Taufwaſſer hat ſeine natürliche Quelle in dem Waſſer, welches an der Hochzeit zu Kana in Wein verwandelt wurde.

Der Glaube, der durch Wunder bewirkt wird, hängt nicht ab von mir, von meiner Selbſtthätigkeit, von der Freiheit der Ueberzeugungs- und Urtheilskraft. Ein Wunder, das vor meinen Augen geſchieht, muß ich glauben, wenn ich nicht abſolut verſtockt bin. Das Wunder nöthigt mir auf den Glauben an die Gottheit des Wunder-

thäters. *) Allerdings ſetzt es in gewiſſen Fällen Glauben voraus, nämlich da, wo es als Belohnung erſcheint, außerdem aber nicht ſowohl wirklichen Glauben, als vielmehr nur gläubigen Sinn, Dispoſition, Bereitwilligkeit, Hingebung im Gegenſatz zu dem unglaublich verſtockten und böswilligen Sinn der Phariſäer. Das Wunder ſoll ja beweiſen, daß der Wunderthäter wirklich der iſt, für den er ſich ausgiebt. Erſt der auf das Wunder geſtützte Glaube iſt bewieſener, begründeter, objectiver Glaube. Der Glaube, den das Wunder vorausſetzt, iſt nur der Glaube an einen Meſſias, einen Chriſtus *überhaupt*, aber den Glauben, daß *dieſer* Menſch hier der Chriſtus iſt — dieſen Glauben — und dieſer iſt die Hauptſache — bewirkt erſt das Wunder. Uebrigens iſt auch die Vorausſetzung ſelbſt dieſes unbeſtimmten Glaubens keineswegs nothwendig. Unzählige wurden erſt durch die Wunder gläubig; das Wunder war alſo die Urſache ihres Glaubens. Wenn daher die Wunder dem Chriſtenthum nicht widerſprechen — und wie ſollten ſie ihm widerſprechen? — ſo widerſpricht demſelben auch nicht die wunderbare Wirkung der Taufe. Im Gegentheil es iſt nothwendig, der Taufe eine *ſupranaturaliſtiſche* Bedeutung zu geben, wenn man ihr eine *chriſtliche* Bedeutung geben will. Paulus wurde durch eine plötzliche wunderbare Erſcheinung, wie er noch voll des Chriſtenhaſſes war, bekehrt. Das Chriſtenthum kam gewaltſam über ihn. Man kann ſich nicht mit der Ausflucht helfen, daß bei einem Andern dieſe Erſcheinung nicht denſelben Erfolg würde gehabt haben, daß alſo die Wirkung derſelben doch dem Paulus ſelbſt zugerechnet werden müſſe. Denn wären Andre derſelben Erſcheinung gewürdigt worden, ſo würden ſie ſicherlich eben ſo chriſtlich geworden ſein, als Paulus. Allmächtig

*) In Beziehung auf den Wunderthäter iſt allerdings der Glaube (die Zuverſicht zu Gottes Beiſtand) die Urſache, die causa efficiens des Wunders (ſ. z. B. Matth. 17, 20. Apoſtelgeſch. 6, 8.). Aber in Beziehung auf den Zuſchauer des Wunders — und davon handelt es ſich hier — iſt das Wunder die causa efficiens des Glaubens.

iſt ja die göttliche Gnade. Die Ungläubigkeit und Unbekehrlichkeit der Phariſäer iſt kein Gegengrund; denn eben ihnen entzog ſich die Gnade. Der Meſſias mußte nothwendig, einem göttlichen Decret zufolge, verrathen, mißhandelt, gekreuzigt werden. Alſo mußten Individuen ſein, die ihn mißhandelten, die ihn kreuzigten; alſo mußte ſchon im Voraus die göttliche Gnade dieſen Individuen ſich entzogen haben. Freilich wird ſie ſich ihnen nicht ganz und gar entzogen haben, aber nur, um ihre Schuld zu vergrößern, keineswegs mit dem ernſtlichen Willen, ſie zu bekehren. Wie wäre es möglich geweſen, dem Willen Gottes, vorausgeſetzt natürlich, daß es wirklich ſein Wille, nicht bloße Velleität war, zu widerſtehn? Paulus ſelbſt ſtellt ſeine Bekehrung und Umwandlung als ein, von ſeiner Seite völlig verdienſtloſes Werk der göttlichen Gnade hin.*) Ganz richtig. Der göttlichen Gnade *nicht* widerſtehen, d. h. die göttliche Gnade aufnehmen, auf ſich wirken laſſen — das iſt ja ſelbſt ſchon etwas Gutes, folglich eine Wirkung der Gnade des heiligen Geiſtes. Nichts iſt verkehrter, als das Wunder mit der Lehr- und Denkfreiheit, die Gnade mit der Willensfreiheit vermitteln zu wollen. Die Religion ſcheidet das Weſen des Menſchen vom Menſchen. Die Thätigkeit, die Gnade Gottes iſt die entäußerte Selbſtthätigkeit des Menſchen, der vergegenſtändlichte freie Wille.**)

Es iſt die größte Inconſequenz, wenn man die Erfahrung, daß die Menſchen durch die heilige Taufe nicht geheiligt, nicht umgewandelt

*) „Hie ſiehet man ein Wunderwerk über alle Wunder, ſo Chriſtus gethan hat, daß er ſeinen höchſten Feind ſo gnädiglich bekehret.“ *Luther*. (T. XVI. p. 560.)

**) Es macht daher dem Verſtande und Wahrheitsſinne Luthers große Ehre, daß er, ſo insbeſondre in ſeiner Schrift gegen Erasmus, der göttlichen Gnade gegenüber den freien Willen des Menſchen unbedingt negirte. „Der Nahme *freyer Wille*, ſagt ganz richtig Luther vom Standpunkte der Religion aus, iſt ein *göttlicher Titel* und Nahme, den Niemand führen ſoll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majeſtät.“ (T. XIX p. 28.)

werden, als ein Argument gegen den Glauben an eine wunderbare Wirkung der Taufe anführt, wie dieß von rationaliſtiſch-orthodoxen Theologen geſchehen iſt;*) denn auch die Wunder, auch die objective Kraft des Gebetes, überhaupt alle übernatürlichen Wahrheiten der Religion widerſprechen der Erfahrung. Wer ſich auf die Erfahrung beruft, der verzichte auf den Glauben. Wo die Erfahrung eine Inſtanz iſt, da iſt der religiöſe Glaube und Sinn bereits verſchwunden. Die objective Kraft des Gebets läugnet der Ungläubige nur deßwegen, weil ſie der Erfahrung widerſpricht; der Atheiſt geht noch weiter, er läugnet ſelbſt die Exiſtenz Gottes, weil er ſie in der Erfahrung nicht findet. Die innere Erfahrung iſt ihm kein Anſtoß; denn was Du in Dir ſelbſt erfährſt von einem andern Weſen, das beweiſt nur, daß Etwas in Dir iſt, was nicht Du ſelbſt biſt, was unabhängig von Deinem perſönlichen Willen und Bewußtſein auf Dich wirkt, ohne daß Du weißt, was dieſes geheimnißvolle Etwas iſt. Aber der Glaube iſt ſtärker, als die Erfahrung. Die wider ihn ſprechenden Fälle ſtören den Glauben nicht in ſeinem Glauben; er iſt ſelig in ſich; er hat nur Augen für ſich, allem Andern außer ihm verſchloſſen.

Allerdings fordert die Religion auch auf dem Standpunkt ihres myſtiſchen Materialismus immer zugleich das Moment der Subjectivität, der Geiſtigkeit, ſo auch bei den Sacramenten, aber hierin eben offenbart ſich ihr Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Und dieſer Widerſpruch tritt beſonders grell in dem Sacrament des Abendmahls hervor; denn die Taufe kommt ja auch ſchon den Kindern zu Gute, ob man gleich auch ſelbſt bei ihr, als Bedingung ihrer Wirkſamkeit, das Moment der Geiſtigkeit geltend gemacht, aber ſonderbarer Weiſe in den

*) Freilich trotzte auch ſchon den ältern unbedingt gläubigen Theologen die Erfahrung das Geſtändniß ab, daß die Wirkungen der Taufe wenigſtens in dieſem Leben ſehr beſchränkt ſeien. Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus vitae. (Mezger. Theol. schol. T. IV. p. 251. S. auch Petrus Lomb. l. IV. dist. 4. c. 4. l. II. dist. 32. c. 1.)

Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter oder der Kirche überhaupt verlegt hat. *)

Der Gegenſtand des Sacraments des Abendmahls iſt nämlich der Leib Chriſti — ein *wirklicher* Leib; aber es fehlen ihm die nothwendigen *Prädicate der Wirklichkeit*. Wir haben hier wieder nur in einem *ſinnfälligen Beiſpiel*, was wir überhaupt im Weſen der Religion fanden. Das Object oder Subject in der religiöſen Syntaxe iſt immer ein wirkliches menſchliches oder natürliches Subject oder Prädicat; aber die nähere Beſtimmung, das *weſentliche Prädicat* dieſes Prädicats wird verneint. Das Subject iſt ein ſinnliches, das Prädicat aber ein *nicht* ſinnliches, d. h. *dieſem Subject widerſprechendes*. Einen wirklichen Leib unterſcheide ich von einem eingebildeten Leibe nur dadurch, daß jener leibliche Wirkungen, unwillkührliche Wirkungen auf mich macht. Wenn alſo das Brot der wirkliche Leib Gottes wäre, ſo müßte der Genuß deſſelben unmittelbar, unwillkührlich heilige Wirkungen in mir hervorbringen; ich brauchte keine beſondren Vorbereitungen zu treffen, keine heilige Geſinnung mitzubringen. Wenn ich einen Apfel eſſe, ſo bringt mir der Apfel von ſelbſt den Geſchmack des Apfels bei. Ich brauche nichts weiter als höchſtens einen unverdorbnen Magen, um den Apfel als Apfel zu empfinden. Die Katholiken fordern von Seiten des Körpers Nüchternheit als Bedingung des Genuſſes des Abendmahls. Dieß iſt genug. Mit meinen Lippen ergreife ich den Leib, mit meinen Zähnen zermalme ich ihn, mit meiner Speiſeröhre bringe ich ihn in den Magen; ich aſſimilire mir

*) Selbſt in der abſurden Fiction der Lutheraner, daß „die Kinder in der Taufe ſelbſt gläuben", reducirt ſich das Moment der Subjectivität wieder auf den Glauben Anderer, indem den Glauben der Kinder „Gott würckel durch das Fürbitten und Herzubringen der Paten im Glauben der chriſtlichen Kirchen." *Luther*. (T. XIII. p. 360. 361.) „Alſo hilft der *fremde* Glaube, daß ich auch einen eignen Glauben kriege." Derſelbe. (T. XIV. p. 347 a.)

ihn nicht geiſtig, ſondern leiblich.*) Warum ſollen alſo ſeine Wirkungen nicht körperlich ſein? Warum ſoll dieſer Leib, der leiblichen, aber zugleich himmliſchen, übernatürlichen Weſens iſt, nicht auch körperliche und doch zugleich heilige, übernatürliche Wirkungen in mir hervorbringen? Wenn meine Geſinnung, mein Glaube erſt den Leib zu einem mich heiligenden Leib macht, das trockne Brot in pneumatiſch animaliſche Subſtanz verwandelt, wozu brauche ich noch ein äußerliches Ding? Ich ſelbſt bringe ja die Wirkung des Leibes auf mich, alſo die Wirklichkeit deſſelben hervor; ich werde von mir ſelbſt afficirt. Wo iſt die objective Kraft und Wahrheit? Wer unwürdig das Abendmahl genießt, der hat nichts weiter als den phyſiſchen Genuß von Brot und Wein. Wer nichts mitbringt, nimmt nichts mit fort. Der weſentliche Unterſchied dieſes Brotes von gemeinem natürlichen beruht daher nur auf dem Unterſchiede der Geſinnung beim Tiſche des Herrn von der Geſinnung bei irgend einem andern Tiſche. „Welcher unwürdig iſſet und trinket, der iſſet und trinket ihm ſelber das Gericht, daß er nicht unterſcheidet den Leib des Herrn."**) Dieſe Geſinnung hängt aber ſelbſt wieder nur ab von der Bedeutung, die ich dieſem Brote gebe. Hat es für mich die Bedeutung, daß es nicht Brot, ſondern der Leib

*) „Dis, ſagt Luther, iſt in Summa unſre Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brote der Leib Chriſti geeſſen wird, alſo, daß alles, was das Brot würcket und leidet, der Leib Chriſti leide und würcke, daß er ausgetheilt, geeſſen und mit den Zähnen zerbiſſen werde propter unionem sacramentalem." (Planks Geſchichte der Entſt. des proteſt. Lehrbeg. VIII. B. S. 369.) Anderwärts läugnet freilich wieder Luther, daß der Leib Chriſti, ob er gleich leiblich genoſſen wird, mit den Zähnen „zerbißen und zerrißen und mit dem Bauch verdäuet werde wie ein Stück Rindfleiſch." (T. XIX. p. 429.) Kein Wunder, denn was genoſſen wird, iſt ein Gegenſtand ohne Gegenſtändlichkeit, ein Leib ohne Leiblichkeit, ein Fleiſch ohne Fleiſchlichkeit, ein „Geiſtfleiſch iſts" wie Luther (ebend.) ſagt, d. h. ein imaginäres Fleiſch. — Bemerkt werde noch. Auch die Proteſtanten genießen das Abendmahl nüchtern, aber dieß iſt bei ihnen nur Brauch, nicht Geſetz. (S. Luther T. XVIII. p. 200. 201.)

**) 1. Korinther 11, 29.

Chriſti ſelbſt iſt, ſo hat es auch nicht die Wirkung von gemeinem Brote. In der *Bedeutung* liegt die *Wirkung*. Ich eſſe nicht, um mich zu ſättigen; ich verzehre deßwegen nur ein geringes Quantum. So wird alſo ſchon hinſichtlich der Quantität, die bei jedem andern materiellen Genuſſe eine weſentliche Rolle ſpielt, die Bedeutung gemeinen Brotes äußerlich beſeitigt.

Aber dieſe Bedeutung exiſtirt nur in der *Phantaſie*; den Sinnen nach bleibt der Wein Wein, das Brot Brot. Die Scholaſtiker halfen ſich darum mit der köſtlichen Diſtinction von Subſtanz und Accidenzen. Alle Accidenzen, welche die Natur von Wein und Brot ausmachen, ſind noch da; nur das, was dieſe Accidenzen ausmachen, die Subſtanz, das Weſen fehlt, iſt verwandelt in Fleiſch und Blut. Aber alle Eigenſchaften *zuſammen*, dieſe Einheit iſt die Subſtanz ſelbſt. Was iſt Wein und Brot, wenn ich ihnen die Eigenſchaften nehme, die ſie zu dem machen, was ſie ſind? Nichts. Fleiſch und Blut haben daher keine *objective* Exiſtenz; ſonſt müßten ſie ja auch den *ungläubigen Sinnen* Gegenſtand ſein. Im Gegentheil: die allein gültigen Zeugen einer objectiven Exiſtenz — der Geſchmack, der Geruch, das Gefühl, das Auge reden einſtimmig nur der Wirklichkeit von Wein und Brot das Wort. Wein und Brot ſind in der Wirklichkeit natürliche, in der Einbildung aber göttliche Subſtanzen.

Der Glaube iſt die *Macht der Einbildungskraft*, welche das Wirkliche zum Unwirklichen, das Unwirkliche zum Wirklichen macht — der directe Widerſpruch mit der *Wahrheit der Sinne*, der *Wahrheit der Vernunft*. Der Glaube verneint, was die Vernunft bejaht, und bejaht, was ſie verneint.*) Das Geheimniß des Abendmahls iſt

*) „Wir *ſehen* die Geſtalt des Weins und Brotes, aber *glauben nicht* an das Daſein der Subſtanz des Brotes und Weines. Wir glauben dagegen, daß die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti da iſt, und doch *ſehen wir nicht* ſeine Geſtalt.“ *Divus Bernardus*. (Ed. Basil. 1552. p. 189—191.)

das Geheimniß des Glaubens*) — daher der Genuß deſſelben der höchſte, entzückendſte, wonnetrunkenſte Moment des gläubigen Gemüths. Die Vernichtung der ungemüthlichen Wahrheit, der Wahrheit der Wirklichkeit, der gegenſtändlichen Welt und Vernunft — eine Vernichtung, welche das Weſen des Glaubens ausmacht — erreicht im Abendmahl ihren höchſten Gipfel, weil hier der Glaube ein unmittelbar gegenwärtiges, evidentes, unbezweifelbares Object vernichtet, behauptend: es iſt nicht, was es laut des Zeugniſſes der Vernunft und Sinne iſt, behauptend: es iſt nur Schein, daß es Brot, in Wahrheit iſt es Fleiſch. Der Satz der Scholaſtiker: es iſt den Accidenzen nach Brot, der Subſtanz nach Fleiſch, iſt nämlich nur der abſtracte, erklärende Gedankenausdruck von dem, was der Glaube annimmt und ausſagt, und hat daher keinen andern Sinn als: dem Sinnenſchein oder der gemeinen Anſchauung nach iſt es Brot, der Wahrheit nach aber Fleiſch. Wo daher einmal die Einbildungskraft des Glaubens eine ſolche Gewalt über die Sinne und Vernunft ſich angemaßt hat, daß ſie die evidenteſte Sinnenwahrheit läugnet, da iſt es auch kein Wunder, wenn ſich die Gläubigen ſelbſt bis zu dem Grade exaltiren konnten, daß ſie wirklich ſtatt Wein Blut fließen ſahen. Solche Beiſpiele hat der Katholicismus aufzuweiſen. Es gehört wenig dazu,

*) Auch noch in anderer, hier nicht entwickelter, aber anmerkungsweiſe zu erwähnender Beziehung, nämlich folgender. In der Religion, im Glauben iſt der Menſch ſich als das Object, d. i. der Zweck Gottes Gegenſtand. Der Menſch bezweckt ſich ſelbſt in und durch Gott. Gott iſt das Mittel der menſchlichen Exiſtenz und Seligkeit. Dieſe religiöſe Wahrheit, geſetzt als Gegenſtand des Cultus, als ſinnliches Object iſt das Abendmahl. Im Abendmahl ißt, verzehrt der Menſch Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde — als eine teibliche Speiſe, erklärt er durch die That des „mündlichen Eſſens und Trinkens“ Gott für ein bloßes Lebensmittel des Menſchen. Hier iſt der Menſch als der Gott Gottes geſetzt — das Abendmahl daher der höchſte Selbſtgenuß der menſchlichen Subjectivität. Auch der Proteſtant verwandelt hier zwar nicht mit dem Worte, aber der Wahrheit nach Gott in ein äußerliches Ding, indem er ihn ſich als ein Object des ſinnlichen Genuſſes unterwirft.

außer ſich, ſinnlich wahrzunehmen, was man im Glauben, in der Einbildung als wirklich annimmt.

So lange der Glaube an das Myſterium des Abendmahls als eine heilige, ja die heiligſte, höchſte Wahrheit die Menſchheit beherrſchte, ſo lange war auch das herrſchende Princip der Menſchheit die Einbildungskraft. Alle Unterſcheidungsmerkmale zwiſchen Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Unvernunft und Vernunft waren verſchwunden — Alles, was man ſich nur immer einbilden konnte, galt für reale Möglichkeit. Die Religion heiligte jeden Widerſpruch mit der Vernunft, mit der Natur der Dinge. Spottet nicht über die albernen Fragen der Scholaſtiker! Sie waren nothwendige Conſequenzen des Glaubens. Was nur Gemüthsſache iſt, ſollte Vernunftſache ſein, was dem Verſtande widerſpricht, ſollte ihm nicht widerſprechen. Das war der Grundwiderſpruch der Scholaſtik, woraus ſich alle andern Widerſprüche von ſelbſt ergaben.

Und es iſt von keiner beſondern Erheblichkeit, ob ich die proteſtantiſche oder katholiſche Abendmahlslehre glaube. Der Unterſchied iſt nur der, daß ſich im Proteſtantismus erſt auf der Zunge im Actus des Genuſſes*) Fleiſch und Blut auf eine völlig wunderbare Weiſe mit Brot und Wein verbinden; im Katholicismus aber ſchon vor dem Genuß durch die Macht des Prieſters, der jedoch hier nur im Namen des Allmächtigen handelt, Brot und Wein wirklich in Fleiſch und Blut verwandelt werden. Der Proteſtant weicht nur kluger Weiſe einer beſtimmten Erklärung aus; er giebt ſich nur keine ſinnfällige Blöße, wie die fromme unkritiſche Einfalt des Katholicismus, deſſen Gott, als ein äußerliches Ding, ſelbſt von einer Maus aufgezehrt werden kann; er beherbergt ſeinen Gott bei ſich, da, wo er ihm nicht mehr entriſſen

*) „Wende nicht ein, daß Chriſtus dieſe Worte: dieß iſt mein Leib, geſprochen habe, ehe ſeine Schüler aßen, und alſo das Brot ſchon vor dem Genuß (ante usum) der Leib Chriſti geweſen ſei.“ Buddeus. (L. c. l. V. c. l. §. 13. §. 17.) Siehe dagegen das Concil. Trident. Sessio 13. c. 3. c. 8. Can. 4.

werden kann, und ſichert ihn dadurch eben ſo vor der Macht des Zufalls, als des Spottes; verzehrt aber deſſen ungeachtet eben ſo gut, wie der Katholik, im Brote und Weine wirkliches Fleiſch und Blut. Wie wenig unterſchieden ſich namentlich anfänglich die Proteſtanten von den Katholiken in der Abendmahlslehre! So enſtund zu Anspach ein Streit über die Frage: „ob der Leib Chriſti auch in den Magen komme, wie andre Speiſen verdaut werde und alſo auch durch den natürlichen Gang wieder ausgeworfen werde?" *)

Aber obgleich die Einbildungskraft des Glaubens die gegenſtändliche Exiſtenz zu einem bloßen Scheine, die gemüthliche, eingebildete Exiſtenz zur Wahrheit und Wirklichkeit macht; ſo iſt doch an ſich oder der Wahrheit nach das wirklich Gegenſtändliche nur der natürliche Stoff. Selbſt die Hoſtie in der Büchſe des katholiſchen Prieſters iſt an ſich nur im Glauben göttlicher Leib, dieß äußerliche Ding, in das er das göttliche Weſen verwandelt, nur ein Glaubensding; denn der Leib iſt ja auch hier nicht als Leib ſichtbar, fühlbar, ſchmeckbar. Das heißt: das Brot iſt nur der Bedeutung nach Fleiſch. Zwar hat für den Glauben dieſe Bedeutung den Sinn des wirklichen Seins — wie denn überhaupt in der Ekſtaſe der Inbrunſt das Bedeutende zum Bedeuteten ſelbſt wird — es ſoll nicht Fleiſch bedeuten, ſondern ſein. Aber dieſes Sein iſt ja eben kein fleiſchliches; es iſt ſelbſt nur geglaubtes, vorgeſtelltes, eingebildetes Sein, d. h. es hat ſelbſt nur den Werth, die Qualität einer Bedeutung. **) Ein Ding, das für mich eine beſondere Bedeutung hat, iſt ein andres in meiner Vorſtellung, als in

*) Apologie Melanchthons. Strobel. Nürnb. 1783. p. 127.

**) „Nu aber die Schwärmer gläuben, es ſey eitel Brodt und Wein da, ſo iſts gewißlich alſo, wie ſie gläuben, ſo haben ſie es und eſſen alſo eitel Brod und Wein." Luther. (T. XIX. p. 432.) D. h. glaubſt Du, ſtellſt Du Dir vor, bildeſt Dir ein, daß das Brot nicht Brot, ſondern der Leib iſt, ſo iſt es auch nicht Brot; glaubſt Du es nicht, ſo iſt es auch nicht. Was es für Dich iſt, das iſt es.

der Wirklichkeit. Das Bedeutende iſt nicht ſelbſt das, was damit bedeutet wird. Was es iſt, fällt in den Sinn; was es bedeutet, nur in meine Geſinnung, Vorſtellung, Phantaſie, iſt nur für mich, nicht für den Andern, nicht objectiv da. So auch hier. Wenn darum Zwingli geſagt, das Abendmahl habe nur ſubjective Bedeutung, ſo hat er an ſich daſſelbe geſagt, was die Andern; nur zerſtörte er die *Illuſion der religiöſen Einbildungskraft*; denn das Iſt im Abendmahl iſt ſelbſt nur eine Einbildung, aber *mit* der Einbildung, daß es keine Einbildung iſt. Zwingli hat nur einfach, nackt, proſaiſch, rationaliſtiſch, darum beleidigend ausgeſprochen, was die Andern *myſtiſch*, *indirect* ausſagten, indem ſie eingeſtanden,*) daß nur von der würdigen Geſinnung oder vom Glauben die Wirkung des Abendmahls abhängt, d. h. daß nur für Den Brot und Wein das Fleiſch und Blut des Herrn, der Herr ſelbſt *ſind*, für welchen ſie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben, denn nur davon hängt die würdige Geſinnung, der religiöſe Affect ab. **)

Wenn nun aber das Abendmahl nichts *wirkt*, folglich nichts *iſt* — denn nur was wirkt, iſt — ohne die Geſinnung, ohne den Glauben, ſo liegt in dieſem allein die Bedeutung deſſelben; die ganze Begebenheit geht im Gemüthe vor ſich. Wirkt auch die Vorſtellung, daß ich hier den wirklichen Leib des Heilands empfange, auf das religiöſe Gemüth, ſo ſtammt doch ſelbſt wieder dieſe Vorſtellung aus dem Gemüthe; ſie bewirkt nur fromme Geſinnungen, wenn und weil ſie ſelbſt ſchon eine *fromme* Vorſtellung iſt. So wird alſo auch hier das

*) Selbſt auch die Katholiken. „Die *Wirkung* dieſes Sakraments, wenn es *würdig* genoſſen wird, iſt die Vereinigung des Menſchen mit Chriſtus." Concil. Florent. de S. Euchar.

**) „Iſt der Leib im Brodt und wird mit Glauben leiblich gegeſſen, ſo *ſtärket er die Seele*, damit (dadurch), *daß ſie gläubt*, es ſey Chriſti Leib, das der Mund iſſet." *Luther.* (T. XIX. p. 433; ſ. auch p. 205.) „Denn was wir *gläuben* zu empfahen, das *empfahen* wir auch in Wahrheit." Derſ. (T. XVII. p. 557.)

religiöſe Subject von ſich ſelbſt als wie von einem andern Weſen vermittelſt der Vorſtellung eines eingebildeten Objects afficirt, beſtimmt. Ich könnte daher recht gut auch ohne Vermittlung von Wein und Brot, ohne alle kirchliche Ceremonie in mir ſelbſt, in der Einbildung die Handlung des Abendmahls vollbringen. Es giebt unzählige fromme Gedichte, deren einziger Stoff das Blut Chriſti iſt. Hier haben wir daher eine ächt poetiſche Abendmahlsfeier. In der lebhaften Vorſtellung des leidenden, blutenden Heilands vereinigt ſich das Gemüth mit ihm; hier trinkt die fromme Seele in poetiſcher Begeiſterung das reine, mit keinem widerſprechenden ſinnlichen Stoff vermiſchte Blut; hier iſt zwiſchen der Vorſtellung des Blutes und dem Blute ſelbſt kein ſtörender Gegenſtand vorhanden.

Aber obgleich das Abendmahl, überhaupt das Sacrament gar nichts iſt ohne die Geſinnung, ohne den Glauben, ſo ſtellt doch die Religion das Sacrament zugleich als etwas für ſich ſelbſt Wirkliches, Aeußerliches, vom menſchlichen Weſen Unterſchiedenes dar, ſo daß im religiöſen Bewußtſein die wahre Sache: der Glaube, die Geſinnung nur zu einer Nebenſache, zu einer Bedingung, die vermeintliche, die eingebildete Sache aber zur Hauptſache wird. Und die nothwendigen, unvermeidlichen Folgen und Wirkungen dieſes religiöſen Materialismus, dieſer Unterordnung des Menſchlichen unter das vermeintliche Göttliche, des Subjectiven unter das vermeintliche Objective, der Wahrheit unter die Einbildung, der Moralität unter die Religion — die nothwendigen Folgen ſind Aberglaube und Immoralität — Aberglaube, weil mit einem Dinge eine Wirkung verknüpft wird, die nicht in der Natur deſſelben liegt, weil ein Ding nicht ſein ſoll, was es der Wahrheit nach iſt, weil eine bloße Einbildung für Wirklichkeit gilt; Immoralität, weil ſich nothwendig im Gemüthe die Heiligkeit der Handlung als ſolcher von der Moralität abſondert, der Genuß des Sacraments, auch unabhängig von der Geſinnung, zu einem heiligen und heilbringenden Act wird. So geſtaltet ſich wenig-

ſtens *die* Sache in der Praxis, die nichts von der Sophiſtik der Theologie weiß. Wodurch ſich überhaupt die Religion in Widerſpruch mit der Vernunft ſetzt, dadurch ſetzt ſie ſich auch immer in Widerſpruch mit dem ſittlichen Sinne. Nur mit dem Wahrheitsſinn iſt auch der Sinn für das Gute gegeben. Verſtandesſchlechtigkeit iſt immer auch Herzensſchlechtigkeit. Wer ſeinen Verſtand betrügt und belügt, der hat auch kein wahrhaftiges, kein ehrliches Herz; Sophiſtik verdirbt den ganzen Menſchen. Aber Sophiſtik iſt die Abendmahlslehre. Mit der Wahrheit der Geſinnung wird die Unwahrheit der leibhaften Gegenwart Gottes und hinwiederum mit der Wahrheit der gegenſtändlichen Exiſtenz die Unwahrheit und Unnothwendigkeit der Geſinnung ausgeſprochen.

Siebenundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch von Glaube und Liebe.

Die Sacramente verſinnlichen den *Widerſpruch von Idealismus und Materialismus*, von *Subjectivismus* und *Objectivismus*, welcher das innerſte Weſen der Religion conſtituirt. Aber die Sacramente ſind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerſpruch in den Sacramenten führt uns daher zurück auf den *Widerſpruch von Glaube und Liebe*.

Das *geheime* Weſen der Religion iſt die *Einheit* des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen — die Form der Religion aber oder das offenbare, *bewußte* Weſen derſelben der *Unterſchied*. Gott iſt das menſchliche Weſen; er wird aber *gewußt als ein andres* Weſen. Die Liebe iſt es nun, welche das verborgne Weſen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form ausmacht. Die Liebe identificirt den Menſchen mit Gott, Gott mit dem Menſchen, darum

den Menſchen mit dem Menſchen; der Glaube trennt Gott vom Menſchen, darum den Menſchen von dem Menſchen; denn Gott iſt nichts Andres als der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit, die Trennung Gottes vom Menſchen daher die Trennung des Menſchen vom Menſchen, die Auflöſung des gemeinſchaftlichen Bandes. Durch den Glauben ſetzt ſich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitsſinn des Menſchen in Widerſpruch; durch die Liebe aber ſetzt ſie ſich wieder dieſem Widerſpruch entgegen. Der Glaube vereinzelt Gott, er macht ihn zu einem *beſondern*, *andern* Weſen; die Liebe verallgemeint; ſie macht Gott zu einem *gemeinen* Weſen, deſſen Liebe eins iſt mit der Liebe zum Menſchen. Der Glaube entzweit den Menſchen im *Innern*, *mit ſich ſelbſt*, folglich auch im Aeußern; die Liebe aber iſt es, welche die Wunden heilt, die der Glaube in das Herz des Menſchen ſchlägt. Der Glaube macht den Glauben an ſeinen Gott zu einem *Geſetz*; die Liebe iſt *Freiheit*, ſie verdammt ſelbſt den Atheiſten nicht, weil ſie ſelbſt atheiſtiſch iſt, ſelbſt, wenn auch nicht immer theoretiſch, doch praktiſch die Exiſtenz eines beſondern, dem Menſchen entgegengeſetzten Gottes läugnet.

Der Glaube ſcheidet: das iſt wahr, das falſch. Und *ſich* nur eignet er die Wahrheit zu. Der Glaube hat eine *beſtimmte*, *beſondere* Wahrheit, die daher nothwendig mit *Verneinung* verbunden iſt, zu ſeinem Inhalte. Der Glaube iſt ſeiner Natur nach *ausſchließend*. *Eines* nur iſt Wahrheit, *Einer* nur iſt Gott, *Einer* nur, dem das Monopol des Gottesſohnes angehört; alles Andere iſt Nichts, Irrthum, Wahn. Jehovah *allein* iſt der wahre Gott; alle andern Götter ſind *nichtige Götzen*.

Der Glaube hat etwas *Beſonderes für ſich* im Sinne; er ſtützt ſich auf eine *beſondere* Offenbarung Gottes; er iſt zu ſeinem Beſitzthum nicht auf *gemeinem* Weg gekommen, auf dem Wege, der allen Menſchen ohne Unterſchied offen ſteht. Was Allen offen ſteht, iſt etwas Gemeines, was eben deßwegen kein beſondres *Glaubensobject* bildet.

Daß Gott der Schöpfer iſt, konnten alle Menſchen ſchon aus der Natur erkennen, aber was dieſer Gott in Perſon für ſich ſelbſt iſt, das iſt eine beſondere Gnadenſache, Inhalt eines beſondern Glaubens. Aber eben deßwegen, weil nur auf beſondere Weiſe geoffenbart, iſt auch der Gegenſtand dieſes Glaubens ſelbſt ein beſonderes Weſen. Der Gott der Chriſten iſt wohl auch der Gott der Heiden, aber es iſt doch ein gewaltiger Unterſchied, gerade ein ſolcher Unterſchied, wie zwiſchen mir, wie ich dem Freunde und mir, wie ich einem Fremden, der mich aus der Ferne nur kennt, Gegenſtand bin. Gott, wie er den Chriſten Gegenſtand, iſt ein ganz anderer, als wie er den Heiden Gegenſtand iſt. Die Chriſten kennen Gott von Perſon, von Angeſicht zu Angeſicht. Die Heiden wiſſen nur — und das iſt faſt ſchon zu viel eingeräumt — „was“, aber nicht: „wer“ Gott iſt, weßwegen die Heiden auch in Götzendienſt verfielen. Die Gleichheit der Heiden und Chriſten vor Gott iſt daher eine ganz vage; was die Heiden mit den Chriſten und umgekehrt gemein haben — wenn wir anders ſo liberal ſein wollen, etwas Gemeinſames zu ſtatuiren — dies iſt nicht das eigenthümlich chriſtliche, nicht das, was den Glauben ausmacht. Worin die Chriſten Chriſten ſind, darin ſind ſie eben von den Heiden unterſchieden;*) ſie ſind es aber durch ihre beſondre Gotteserkenntniß; ihr Unterſcheidungsmerkmal iſt alſo Gott. Die Beſonderheit iſt das Salz, welches dem gemeinen Weſen erſt Geſchmack beibringt. Was ein Weſen insbeſondre iſt, das erſt iſt es: nur wer mich ſpeciell, perſönlich kennt, kennt mich. Der ſpecielle Gott alſo, der Gott, wie er insbeſondre den Chriſten Gegenſtand, der perſönliche Gott, der erſt iſt Gott. Und dieſer iſt den Heiden, den Ungläubigen überhaupt unbekannt, nicht für ſie. Er ſoll allerdings auch für die Heiden werden, aber mittelbar, erſt dadurch, daß ſie aufhören Heiden zu ſein, daß ſie ſelbſt Chriſten

*) „Will ich ein Chriſt ſeyn, ſo muß ich gläuben und thun, was andere Leute nicht gläuben, noch thun.“ Luther. (T. XVI. p. 569.)

Digitized by Google

werden. Der Glaube beſchränkt, bornirt den Menſchen; er nimmt ihm die Freiheit und Fähigkeit, das Andre, das von ihm Unterſchiedne nach Gebühren zu ſchätzen. Der Glaube iſt in ſich ſelbſt befangen. Der philoſophiſche, überhaupt wiſſenſchaftliche Dogmatiker beſchränkt ſich allerdings auch mit der Beſtimmtheit ſeines Syſtems. Aber die theoretiſche Beſchränktheit hat, ſo unfrei, ſo kurzſichtig und engherzig ſie auch iſt, doch noch einen freieren Charakter, weil an und für ſich das Gebiet der Theorie ein freies iſt, weil hier die Sache nur, der Grund, die Vernunft entſcheidet. Aber der Glaube macht weſentlich ſeine Sache zu einer Sache des Gewiſſens und Intereſſes, des Glückſeligkeitstriebes, denn ſein Gegenſtand iſt ſelbſt ein beſonderes, perſönliches, auf Anerkennung bringendes und von dieſer Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Weſen.

Der Glaube giebt dem Menſchen ein beſonderes Ehr- und Selbſtgefühl. Der Gläubige findet ſich ausgezeichnet vor andern Menſchen, erhoben über den natürlichen Menſchen; er weiß ſich als eine Perſon von Diſtinction, im Beſitze beſonderer Rechte; die Gläubigen ſind Ariſtokraten, die Ungläubigen Plebejer. Gott iſt dieſer perſonificirte Unterſchied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen.*) Aber weil der Glaube das eigne Weſen als ein andres Weſen vorſtellt, ſo ſchiebt der Gläubige ſeine Ehre nicht unmittelbar in ſich, ſondern in dieſe andere Perſon. Das Bewußtſein ſeines Vorzugs iſt das Bewußtſein dieſer Perſon, das Gefühl ſeiner ſelbſt hat er in dieſer andern Perſönlichkeit.**) Wie der Be-

*) Celſus macht den Chriſten den Vorwurf, daß ſie ſich rühmten, nach Gott die Erſten zu ſein. Est Deus et post illum nos. (Origenes adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605. p. 182.)

**) „Ich bin ſtolz und hoffärtig von wegen meiner Seeligkeit und Vergebung der Sünde, aber wodurch? Durch eine fremde Ehre und Hoffarth, nemlich des Herrn Chriſti.“ Luther. (T. II. p. 344.) „Wer ſich rühmet, rühme ſich des Herrn.“ (1. Cor. 1, 31.)

diente in der Würde ſeines Herrn ſich ſelbſt fühlt, ja ſich mehr zu ſein dünkt, als ein freier, ſelbſtſtändiger Mann von niedrigerem Stande als ſein Herr, ſo auch der Gläubige.*) Er ſpricht ſich alle Verdienſte ab, um blos ſeinem Herrn die Ehre des Verdienſtes zu laſſen, aber nur weil dieſes Verdienſt ihm ſelbſt zu gute kommt, weil er in der Ehre des Herrn ſein eignes Ehrgefühl befriedigt. Der Glaube iſt hochmüthig, aber er unterſcheidet ſich von dem natürlichen Hochmuth dadurch, daß er das Gefühl ſeines Vorzugs, ſeinen Stolz in eine andere Perſon überträgt, die ihn bevorzugt, eine andere Perſon, die aber ſein eignes geborgnes Selbſt, ſein perſonificirter und befriedigter Glückſeligkeitstrieb iſt, denn dieſe Perſönlichkeit hat keine andern Beſtimmungen, als die, daß ſie der Wohlthäter, der Erlöſer, der Heiland iſt, alſo Beſtimmungen, in denen der Gläubige ſich nur auf ſich, auf ſein eignes ewiges Heil bezieht. Kurz, wir haben hier das charakteriſtiſche Princip der Religion, daß ſie das natürliche Activ in ein Paſſiv verwandelt. Der Heide erhebt ſich, der Chriſt fühlt ſich erhoben. Der Chriſt verwandelt in eine Sache des Gefühls, der Empfänglichkeit, was dem Heiden eine Sache der Selbſtthätigkeit iſt. Die Demuth des Gläubigen iſt ein umgekehrter Hochmuth — ein Hochmuth, der aber nicht den Schein, die äußern Kennzeichen des Hochmuths hat. Er fühlt ſich ausgezeichnet; aber dieſe Auszeichnung iſt nicht Reſultat ſeiner Thätigkeit, ſondern Sache der Gnade; er iſt ausgezeichnet worden: er kann nichts dafür. Er macht ſich überhaupt nicht zum Zweck ſeiner eignen Thätigkeit, ſondern zum Zweck, zum Gegenſtand Gottes.

Der Glaube iſt weſentlich beſtimmter Glaube. Gott in dieſer Beſtimmtheit nur iſt der wahre Gott. Dieſer Jeſus iſt Chriſtus, der wahre, einzige Prophet, der eingeborne Sohn Gottes. Und dieſes

*) Ein ehemaliger Adjutant des ruſſiſchen Generals Münnich ſagte: „da ich ſein Adjutant war, fühlte ich mich größer als nun, wo ich commandire.“

Beſtimmte mußt Du glauben, wenn Du Deine Seligkeit nicht verſcherzen willſt. Der Glaube iſt gebieteriſch.*) Es iſt daher nothwendig, es liegt im Weſen des Glaubens, daß er als Dogma fixirt wird. Das Dogma ſpricht nur aus, was der Glaube urſprünglich ſchon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte. Daß, wenn einmal auch nur ein Grunddogma feſtgeſtellt iſt, ſich daran ſpeciellere Fragen anknüpfen, die dann wieder dogmatiſch entſchieden werden müſſen, daß ſich hieraus eine läſtige Vielheit von Dogmen ergiebt, dieß iſt freilich eine Fatalität, hebt aber nicht die Nothwendigkeit auf, daß ſich der Glaube in Dogmen fixire, damit Jeder beſtimmt weiß, was er glauben ſoll und wie er ſeine Seligkeit ſich erwerben kann.

Was man heutiges Tages ſelbſt vom Standpunkt des gläubigen Chriſtenthums aus verwirft, als Verirrung, als Mißverſtand, als Uebertreibung bemitleidet oder gar belacht, das iſt lautere Folge des innern Weſens des Glaubens. Der Glaube iſt ſeiner Natur nach unfrei, befangen, denn es handelt ſich im Glauben wie um die eigne Seligkeit, ſo um die Ehre Gottes ſelbſt. Aber wie wir ängſtlich ſind, ob wir einem Höherſtehenden die gebührende Ehre erweiſen, ſo auch der Glaube. Den Apoſtel Paulus erfüllt nichts als der Ruhm, die Ehre, das Verdienſt Chriſti. Dogmatiſche, ausſchließliche, ſcrupulöſe Beſtimmtheit liegt im Weſen des Glaubens. In Speiſen und andern dem Glauben gleichgültigen Dingen iſt der Glaube allerdings liberal, aber keineswegs in Bezug auf Glaubensgegenſtände. Wer nicht für Chriſtus, iſt wider Chriſtus;

*) Die Menſchen ſind durch das göttliche Geſetz zum rechten Glauben verpflichtet. Vor allen andern Geboten des Geſetzes wird der rechte Glaube von Gott feſtgeſetzt, indem es heißt: „Höre Iſrael, der Herr, unſer Gott, iſt ein einiger Herr.“ Dadurch wird der Irrthum derjenigen ausgeſchloſſen, welche behaupten, es ſei gleichgültig für das Heil des Menſchen, mit welchem Glauben er Gott diene.“ Thomas Aquino. (Summa cont. Gentiles l. III. c. 118. §. 3.)

was nicht chriſtlich, iſt antichriſtlich. Aber was iſt chriſtlich? Dieſes muß genau beſtimmt, dieß kann nicht frei geſtellt werden. Iſt der Glaubensinhalt gar niedergelegt in Büchern, die von verſchiedenen Verfaſſern ſtammen, niedergelegt in der Form zufälliger, ſich widerſprechender, gelegentlicher Aeußerungen, ſo iſt die dogmatiſche Begrenzung und Beſtimmung ſelbſt eine äußerliche Nothwendigkeit. Nur der kirchlichen Dogmatik verdankt das Chriſtenthum ſeinen Fortbeſtand.

Es iſt nur die Charakterloſigkeit, der gläubige Unglaube der neuern Zeit, der ſich hinter die Bibel verſteckt und die bibliſchen Ausſprüche den dogmatiſchen Beſtimmungen entgegenſetzt, um durch die Willkühr der Exegeſe von den Schranken der Dogmatik ſich frei zu machen. Aber der Glaube iſt ſchon verſchwunden, gleichgültig geworden, wenn die Glaubensbeſtimmungen als Schranken empfunden werden. Es iſt nur die religiöſe Indifferenz unter dem Scheine der Religioſität, welche die ihrer Natur und ihrem Urſprung nach unbeſtimmte Bibel zum ausſchließlichen Maß des Glaubens macht, und unter dem Vorwande, nur das Weſentliche zu glauben, nichts glaubt, was den Namen des Glaubens verdient, z. B. an die Stelle des beſtimmten, charaktervollen Gottesſohnes der Kirche die vage, nichtsſagende Beſtimmung eines ſündloſen Menſchen ſetzt, der wie kein Andrer ſich den Namen des Gottesſohnes beilegen dürfe, kurz eines Menſchen, den man weder einen Menſchen, noch einen Gott ſich zu nennen getraut. Daß es aber wirklich nur der religiöſe Indifferentismus iſt, der ſich hinter die Bibel verſteckt, dieß erhellt daraus, daß man ſelbſt Das, was in der Bibel ſteht, aber dem jetzigen Standpunkt der Bildung widerſpricht, als nicht obligirend betrachtet oder gar läugnet, ja ſogar Handlungen, die chriſtlich ſind, nothwendig aus dem Glauben folgen, wie die Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen, jetzt als unchriſtliche bezeichnet.

Die Kirche hat mit vollem Rechte Anders- oder überhaupt

Ungläubige*) verdammt, denn dieſes *Verdammen* liegt im *Weſen* des Glaubens. Der Glaube erſcheint zunächſt nur als unbefangne Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen; aber dieſe Sonderung iſt eine höchſt *kritiſche Scheidung*. Der Gläubige hat Gott für ſich, der Ungläubige *gegen* ſich — nur als *möglicher* Gläubige hat er Gott nicht gegen ſich, aber als wirklicher Ungläubiger — darin liegt eben der Grund der Forderung, den Stand des Unglaubens zu verlaſſen. Was aber *Gott gegen ſich hat*, iſt *nichtig, verſtoßen, verdammt*; denn was Gott gegen ſich hat, iſt ſelbſt wider Gott. *Glauben* iſt gleichbedeutend mit Gutſein, *nicht glauben* mit *Böſeſein*. Der Glaube, beſchränkt und befangen, ſchiebt Alles in die Geſinnung. Der Ungläubige iſt ihm aus *Verſtocktheit*, aus *Bosheit* ungläubig,**) ein Feind Chriſti. Der Glaube aſſimilirt ſich daher nur die Gläubigen, aber die Ungläubigen verſtößt er. Er iſt *gut* gegen die Gläubigen, aber *böſe* gegen die Ungläubigen. Im *Glauben liegt ein böſes Princip.*

Es iſt nur der Egoismus, die Eitelkeit, die Selbſtgefälligkeit der Chriſten, daß ſie wohl ſelbſt die Splitter in dem Glauben der nicht chriſtlichen Völker, aber nicht die Balken in ihrem eignen Glauben erblicken. Nur die Art der religiöſen Glaubensdifferenz iſt anders bei den Chriſten, als bei andern Völkern. Es ſind nur klimatiſche Unterſchiede oder die Unterſchiede der Volkstemperamente, die den Unterſchied begründen. Ein an ſich kriegeriſches oder überhaupt feurig ſinnliches Volk wird natürlich ſeinen religiöſen Unterſchied auch durch ſinnliche Thaten, durch Waffengewalt bethätigen. Aber die Natur des Glaubens als ſolchen iſt überall dieſelbe. *Weſentlich* verurtheilt, *verdammt*

*) Dem Glauben, wo er noch *Feuer im Leibe, Charakter* hat, iſt immer der *Anders*gläubige gleich dem Ungläubigen, dem Atheiſten.

*) Schon im N. T. iſt mit dem *Unglauben* der Begriff des *Ungehorſams* verknüpft. „Die *Hauptbosheit* iſt der *Unglaube*.“ *Luther*. (T. XIII. p. 647.)

der *Glaube*. Allen Segen, alles Gute häuft er auf ſich, auf ſeinen *Gott*, wie der Liebhaber auf ſeine Geliebte, allen Fluch, alles Ungemach und Uebel wirft er auf den Unglauben. Geſegnet, gottwohlgefällig, ewiger Seligkeit theilhaftig iſt der Gläubige; verflucht, von Gott verſtoßen und vom Menſchen verworfen der Ungläubige; denn *was Gott verwirft, darf der Menſch nicht annehmen, nicht ſchonen*; dieß wäre eine *Kritik* des göttlichen Urtheils. Die Muhamedaner vertilgen die Ungläubigen mit Feuer und Schwert, die Chriſten mit den *Flammen der Hölle*. Aber die Flammen des Jenſeits ſchlagen auch ſchon in das Dießſeits herein, um die Nacht der ungläubigen Welt zu erleuchten. Wie der Gläubige ſchon hienieden die Freuden des Himmels vorausgenießt, ſo müſſen auch hier ſchon zum Vorgeſchmack der Hölle die Feuer des Höllenpfuhls lodern, wenigſtens in den *Momenten der höchſten Glaubensbegeiſterung*.*) Das Chriſtenthum gebietet allerdings keine Ketzerverfolgungen, noch weniger Bekehrung mit Waffengewalt. Aber inſofern der Glaube verdammt, erzeugt er nothwendig *feindſelige* Geſinnungen, *die* Geſinnungen, aus welchen die Ketzerverfolgung *entſpringt*. *Den Menſchen zu lieben, der nicht glaubt an Chriſtus, iſt eine Sünde gegen Chriſtus, heißt den Feind Chriſti lieben.***) Was Gott, was Chriſtus nicht liebt, das darf der Menſch nicht lieben; ſeine Liebe wäre ein Widerſpruch gegen den göttlichen Willen, alſo Sünde. Gott liebt zwar alle Menſchen, aber nur *wenn* und *weil* ſie Chriſten ſind oder wenigſtens ſein können und ſein wollen. *Chriſt* ſein, heißt von Gott

*) Auch Gott ſelbſt ſparet keineswegs immer die Beſtrafung der Gotteslästerer, der Ungläubigen, der Ketzer für die Zukunft auf, ſondern er beſtraft ſie auch oft ſchon in dieſem Leben „ſeiner Chriſtenheit zu gute und zur Stärkung des Glaubens", ſo z. B. den Ketzer Cerinthum, den Ketzer Arium. S. *Luther*. (T. XIV. p. 13.)

**) Wer den Geiſt Gottes hat, erinnere ſich an den Vers (Pſalm 139, 21.): *Ich haſſe ja Herr, die dich haſſen.*" *Bernardus*. (Epist. 193 ad magist. Yvonem Card.)

geliebt ſein, nicht Chriſt ſein, von Gott gehaßt werden, ein Gegenſtand des göttlichen Zorns ſein.*) Der Chriſt darf alſo nur den Chriſten lieben, den Andern nur als möglichen Chriſten; er darf nur lieben, was der Glaube heiligt, ſegnet. Der Glaube iſt die Taufe der Liebe. Die Liebe zum Menſchen als Menſchen iſt nur die natürliche. Die chriſtliche Liebe iſt die übernatürliche, verklärte, geheiligte Liebe; aber die chriſtliche liebt auch nur Chriſtliches. Der Satz: „liebet eure Feinde" bezieht ſich nur auf perſönliche Feinde, aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen. Wer den Menſchen liebt, der Chriſtus läugnet, Chriſtus nicht glaubt, verläugnet ſeinen Herrn und Gott; der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menſchheit auf; er ſetzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre.

Wende man nicht dagegen ein, daß es in der Bibel heißt: „richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet", daß der Glaube alſo Gott wie das Gericht, ſo das Verdammungsurtheil überlaſſe. Auch dieſer und andere ähnliche Sprüche gelten nur im chriſtlichen Privatrecht, aber nicht im chriſtlichen Staatsrecht, gehören nur der Moral, nicht der Dogmatik an. Es iſt ſchon Glaubensindifferenz, ſolche moraliſche Ausſprüche auf das Gebiet der Dogmatik zu ziehen. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Ungläubigen und Menſchen iſt eine Frucht moderner Humanität. Dem Glauben geht der Menſch im Glauben auf; der weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere beruht für ihn nur auf dem religiöſen Glauben. Nur der Glaube begreift in ſich alle Tugenden, die den Menſchen gottwohlgefällig machen; Gott aber iſt das Maß, ſein Wohlgefallen die höchſte Norm; der Gläubige alſo allein der legitime, normale Menſch, der Menſch,

*) „Wer Chriſtus verläugnet, wird von Chriſtus verläugnet." Cyprian. (Epist. E. 73. §. 18. Edit. Gersdorf.)

wie er ſein ſoll, der Menſch, den Gott anerkennt. Wo die Unterſcheidung zwiſchen dem Menſchen und dem Gläubigen gemacht wird, da hat ſich der Menſch ſchon vom Glauben abgetrennt; da gilt der Menſch ſchon für ſich ſelbſt, unabhängig vom Glauben. Der Glaube iſt daher nur dort ein wahrer, ungeheuchelter, wo der Glaubensunterſchied in aller Schärfe wirkt. Wird der Unterſchied des Glaubens abgeſtumpft, ſo wird natürlich auch der Glaube ſelbſt indifferent, charakterlos. Nur in an ſich indifferenten Dingen iſt der Glaube liberal. Der Liberalismus des Apoſtels Paulus hat zur Vorausſetzung die Annahme der Grundartikel des Glaubens. Wo Alles auf die Grundartikel des Glaubens ankommt, entſteht der Unterſchied zwiſchen Weſentlichem und Unweſentlichem. Im Gebiet des Unweſentlichen giebt es kein Geſetz, da ſeid ihr frei. Aber natürlich nur unter der Bedingung, daß ihr dem Glauben ſein Recht ungeſchmälert laßt, gewährt euch der Glaube Rechte, Freiheiten.

Es wäre daher ganz falſch, ſich ſo zu helfen, daß man ſagte, der Glaube überlaſſe das Gericht Gott. Er überläßt ihm nur das moraliſche Gericht in Betreff des Glaubens, nur das Gericht über die moraliſche Beſchaffenheit deſſelben, über den erheuchelten oder aufrichtigen Glauben der Chriſten. Welche zur Linken, welche zur Rechten Gottes ſtehen werden, das weiß der Glaube. Nur in Rückſicht der Perſonen weiß er es nicht; aber daß nur die Gläubigen überhaupt Erben des ewigen Reichs ſind, das iſt außer Zweifel.*) Aber auch davon abge-

*) „Il y a, ſagt Jurieux T. 4. Papisme c. 11, un principe dangereux, que les Esprits forts de ce Siecle essayent d'établir, c'est que les Erreurs de creance de quelque nature qu'elles soyent ne damnent pas; denn es iſt unmöglich, daß einer der da gläubet, daß nur ein (ſeligmachender) Glaube Epheſ. 4. 5. und der da weiß, welches der ſeligmachende und rechte Glaube ſei, nicht auch ſollte wiſſen, welches der unrechte, und welche Ketzer ſind oder nicht.“ Das Ebenbild Chriſt. Thomaſii durch S. Bentzen Pastorn. 1692. S. 57. „Wir richten und urtheilen, ſagt Luther in ſeinen Tiſchreden in Betreff der Wiedertäufer, nach dem Evangelio, wer nicht glaubt, der iſt ſchon gerichtet. Darum müſſen wir gewiß ſein, daß ſie irren und verdammt ſind!

ſehen: der zwiſchen den Gläubigen und Ungläubigen unterſcheidende, der verdammende und belohnende Gott iſt nichts Andres als der Glaube ſelbſt. Was Gott verdammt, verdammt der Glaube, und umgekehrt. Der Glaube iſt ein ſein Gegentheil ſchonungslos verzehrendes Feuer. Dieſes Feuer des Glaubens als gegenſtändliches Weſen angeſchaut iſt der Zorn Gottes, oder, was eins iſt, die Hölle, denn die Hölle hat offenbar ihren Grund im Zorn Gottes. Aber dieſe Hölle hat der Glaube in ſich ſelbſt, in ſeinem Verdammungsurtheil. Die Flammen der Hölle ſind nur die Funken von dem vertilgenden, zornglühenden Blick, den der Glaube auf die Ungläubigen wirft.

Der Glaube iſt alſo weſentlich parteiiſch. Wer nicht für Chriſtus iſt, der iſt wider Chriſtus. Für mich oder wider mich. Der Glaube kennt nur Feinde oder Freunde, keine Unparteilichkeit; er iſt nur für ſich eingenommen. Der Glaube iſt weſentlich intolerant — weſentlich, weil mit dem Glauben immer nothwendig der Wahn verbunden iſt, daß ſeine Sache die Sache Gottes ſei, ſeine Ehre die Ehre Gottes. Der Gott des Glaubens iſt an ſich nichts Andres als das gegenſtändliche Weſen des Glaubens, der Glaube, der ſich Gegenſtand iſt. Es identificirt ſich daher auch im religiöſen Gemüthe und Bewußtſein die Sache des Glaubens mit der Sache Gottes. Gott ſelbſt iſt betheiligt; das Intereſſe der Gläubigen iſt das innerſte Intereſſe Gottes ſelbſt. „Wer Euch antaſtet, heißt es beim Propheten Sacharja, der taſtet ſeinen (des Herrn) Augapfel an.“*) Was den Glauben verletzt, verletzt Gott, was den Glauben verneint, verneint Gott ſelbſt.

*) Den zarteſten Theil des menſchlichen Körpers hat er genannt, damit wir aufs Deutlichſte einſähen, daß Gott eben ſo durch die kleinſte Beleidigung ſeiner Heiligen verletzt wird, als der Menſch durch die geringſte Berührung ſeines Augapfels verletzt wird.“ Salvianus. (L. VIII. de gubern. Dei.) „So ſorgfältig bewacht der Herr die Wege der Heiligen, damit ſie nicht einmal an einen Stein anſtoßen.“ Calvin. (Inst. Rel. chr. l. I. c. 17. Sect. 6.)

Der Glaube kennt keinen andern Unterſchied als den zwiſchen *Gottes-* und *Götzendienſt*. Der Glaube allein giebt Gott die Ehre; der Unglaube entzieht Gott, was ihm gebührt. Der Unglaube iſt eine Injurie gegen Gott, ein Majeſtätsverbrechen. Die Heiden beten Dämone an; ihre Götter ſind *Teufel*. „Ich ſage, daß die Heiden, was ſie opfern, das opfern ſie den *Teufeln* und *nicht Gott*. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinſchaft ſein ſollt." Der Teufel iſt aber die Verneinung Gottes; er haßt Gott, will, daß kein Gott ſei. So iſt der Glaube blind gegen das Gute und Wahre, welches auch dem Götzendienſt zu Grunde liegt; ſo erblickt er in Allem, was nicht ſeinem Gotte, d. i. *ihm ſelbſt* huldigt, Götzendienſt, und im Götzendienſt nur *Teufelswerk*. Der Glaube muß daher auch der *Geſinnung* nach nur *verneinend* ſein gegen dieſe *Verneinung Gottes*: er iſt alſo weſentlich *intolerant* gegen ſein Gegentheil, überhaupt gegen das, was nicht mit ihm ſtimmt. Seine Toleranz wäre Intoleranz gegen Gott, der das Recht zu unbedingter Alleinherrſchaft hat. Es ſoll nichts beſtehen, nichts exiſtiren, was nicht Gott, nicht den Glauben anerkennt. „Daß in dem Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Sonne ſind, und alle Zungen bekennen ſollen, daß Jeſus Chriſtus der Herr ſei zur Ehre Gottes des Vaters.*) Darum fordert der Glaube ein Jenſeits, eine Welt, wo der *Glaube keinen Gegenſatz mehr* hat oder dieſer Gegenſatz wenigſtens nur noch dazu exiſtirt, um das Selbſtgefühl des triumphirenden Glaubens zu verherrlichen. *Die Hölle verſüßt die Freuden der ſeligen Gläubigen.* „Hervortreten werden ſie, die Auserwählten, um zu ſchauen die Qualen der Gottloſen, und bei dieſem Anblick wer-

*) Philipper 2, 10. 11. „Wenn man den Namen Jeſu Chriſti höret, ſo ſoll *erſchrecken* Alles, was im Himmel und auf Erden ungläubig und gottlos iſt." *Luther*. (T. XVI. p. 322.) „Der Chriſt rühmt ſich des Todes des Heiden, weil er Chriſtum verherrlicht." *Divus Bernardus*. (Sermo exhort. ad Milites Templi.)

den ſie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegentheil, indem ſie die unausſprechlichen Leiden der Gottloſen ſehen, danken ſie freudetrunken Gott für ihre Errettung." *)

Der Glaube iſt das Gegentheil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit. Nur ſeit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menſchheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienſt überhaupt Wahrheit oder ſucht man wenigſtens durch menſchliche, natürliche Gründe zu erklären, was der in ſich ſelbſt befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet. Darum iſt die Liebe nur identiſch mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben; denn wie die Vernunft, ſo iſt die Liebe freier, univerſeller, der Glaube aber engherziger, beſchränkter Natur. Nur wo Vernunft, da herrſcht allgemeine Liebe; die Vernunft iſt ſelbſt nichts Andres als die univerſale Liebe. Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe iſt die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unſinn. Es wäre erbärmlich, in der Hölle nur eine Verirrung des Glaubens, einen falſchen Glauben erblicken zu wollen. Die Hölle ſteht auch ſchon in der Bibel.

*) Petrus L. l. IV. dist. 50. c. 4. Dieſer Satz iſt aber keineswegs ein Ausſpruch des Petrus L. ſelbſt. Petrus L. iſt viel zu beſcheiden, ſchüchtern und abhängig von den Autoritäten des Chriſtenthums, als daß er ſo eine Behauptung auf ſeine eigne Fauſt hin wagte. Nein! Dieſer Satz iſt ein allgemeiner Ausſpruch, ein charakteriſtiſcher Ausdruck der chriſtlichen, der gläubigen Liebe. — Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyſſa, daß die Strafen der Verdammten einſt enden würden, ſtammt nicht aus der chriſtlichen oder kirchlichen Lehre, ſondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenſtrafen nicht nur von der katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen Kirche (Augsb. Confeſſ. Art. 17.) verworfen. — Ein köſtliches Exempel von der excluſiven, menſchenfeindlichen Bornirtheit der chriſtlichen Liebe iſt auch die von Strauß (chriſtl. Glaubensl. II. B. S. 547) aus Buddeus citirte Stelle, nach welcher nicht die Kinder der Menſchen überhaupt, ſondern ausſchließlich nur die Kinder der Chriſten der göttlichen Gnade und Seligkeit theilhaftig werden, wenn ſie ungetauft ſterben.

Der Glaube iſt überhaupt überall ſich ſelbſt gleich, wenigſtens der poſitiv religiöſe Glaube, der Glaube in *dem* Sinne, in welchem er hier genommen wird und genommen werden muß, wenn man nicht die Elemente der Vernunft, der Bildung mit dem Glauben vermiſchen will — eine Vermiſchung, in welcher freilich der Charakter des Glaubens unkenntlich wird.

Wenn alſo der Glaube nicht dem Chriſtenthum widerſpricht, ſo widerſprechen ihm auch *nicht die* Geſinnungen, die aus dem Glauben, nicht *die* Handlungen, die aus dieſen Geſinnungen ſich ergeben. Der Glaube verdammt: alle Handlungen, alle Geſinnungen, welche der Liebe, der Humanität, der Vernunft widerſprechen, entſprechen dem Glauben. Alle Greuel der *chriſtlichen Religionsgeſchichte*, von denen unſere Gläubigen ſagen, daß ſie *nicht aus* dem Chriſtenthum gekommen, ſind, *weil aus dem Glauben*, aus dem Chriſtenthum entſprungen. Es iſt dieſes ihr Läugnen ſogar eine nothwendige Folge des Glaubens; denn der Glaube *eignet ſich* nur das Gute zu, alles Böſe aber ſchiebt er auf den Unglauben oder nicht rechten Glauben oder auf den Menſchen überhaupt. Aber gerade darin, daß der Glaube läugnet, daß das Böſe im Chriſtenthum *ſeine Schuld* ſei, haben wir den ſchlagenden Beweis, daß er wirklich der Urheber davon iſt, weil den Beweis von ſeiner Beſchränktheit, Parteilichkeit und Intoleranz, vermöge welcher er nur gut iſt gegen ſich, gegen ſeine Anhänger, aber böſe, ungerecht gegen alles Andere. Das Gute, was von Chriſten geſchehen, hat dem Glauben zufolge nicht der Menſch, ſondern der Chriſt, der Glaube: aber das *Böſe* der Chriſten hat nicht der Chriſt, ſondern der *Menſch* gethan. Die böſen Glaubenshandlungen der Chriſtenheit entſprechen alſo dem Weſen des Glaubens — des Glaubens, wie er ſich ſelbſt ſchon in der älteſten und heiligſten Urkunde des Chriſtenthums, der Bibel ausgeſprochen. „So Jemand euch Evangelium anders predigt, denn das ihr empfangen habt, der ſei verflucht ἀνάθεμα

ἔστω.“*) Galater 1, 9. „Ziehet nicht am fremden Joche mit den Ungläubigen, denn was hat die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinſchaft mit der Finſterniß? Wie ſtimmet Chriſtus mit Belial? Oder was für ein Theil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? Was hat der Tempel Gottes für eine Gleiche mit den Götzen? Ihr aber ſeid der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott ſpricht: Ich will in ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott ſein und ſie ſollen mein Volk ſein. Darum gehet aus von ihnen, und ſondert euch ab, ſpricht der Herr und rühret kein Unreines an: ſo will ich euch annehmen.“ 2. Korinther 6, 14—17. „Wenn nun der Herr Jeſus wird geoffenbart werden vom Himmel ſammt den Engeln ſeiner Kraft und mit Feuerflammen, Rache zu geben über die, ſo Gott nicht erkennen und über die ſo nicht gehorſam ſind dem Evangelio unſers Herrn Jeſu Chriſti, welche werden Pein leiden, das ewige Verderben von dem Angeſicht des Herrn und von ſeiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird, daß er herrlich erſcheine mit ſeinen Heiligen und wunderbar mit allen Gläubigen.“ 2. Theſſalonicher 1, 7—10. „Ohne Glauben iſt es unmöglich Gott gefallen.“ Hebräer 11, 6. „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben.“ Johannes 3, 16. „Ein jeglicher Geiſt, der da bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt von Gott, und ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt nicht von Gott. Und das iſt der Geiſt des Widerchriſts.“ 1. Johannes 4, 2. 3. Wer iſt ein Lügner, ohne der da läugnet, daß Jeſus der Chriſt ſei. Das iſt der Widerchriſt, der den Vater und den Sohn läugnet.“ 1. Johannes 2, 22. „Wer übertritt und bleibet

*) „Fugite, abhorrete hunc doctorem.“ Aber warum ſoll ich ihn fliehen? weil der Zorn, d. h. der Fluch Gottes auf ſeinem Haupte ruht.

nicht in der Lehre Chriſti, der hat *keinen Gott*; wer in der Lehre Chriſti bleibet, der hat beide, den Vater und den Sohn. So Jemand zu Euch kommt und bringet dieſe Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hauſe und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßet, macht ſich theilhaftig ſeiner böſen Werke.“ 2. Joh. 9—11. So ſpricht der Apoſtel der Liebe. Aber die Liebe, die er feiert, iſt nur die *chriſtliche Bruderliebe*. „Gott iſt der Heiland aller Menſchen, *ſonderlich* aber der Gläubigen.“ 1. Timoth. 4, 10. Ein verhängnißvolles Sonderlich! „Laſſet uns Gutes thun an Jedermann, *allermeiſt* aber an den *Glaubensgenoſſen*! Galater 6, 10. Ein gleichfalls ſehr verhängnißvolles Allermeiſt! „Einen ketzeriſchen Menſchen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet iſt, und wiſſe, daß ein ſolcher verkehrt iſt und ſündigt, als der *ſich ſelbſt verurtheilet* hat.*) Titus 3, 10. 11. „Hymenäus und Philetus haben Etlicher Glauben verkehret, welche ich habe dem Satan übergeben, daß ſie gezüchtigt werden, nicht mehr zu läſtern.“ 1. Timoth. 1, 20. 2. Timoth. 2, 17. 18. — Stellen, auf die ſich noch jetzt die Katholiken berufen, um die Unduldſamkeit der Kirche gegen die Ketzer als apoſtoliſch nachzuweiſen. „So Jemand den Herrn Jeſum Chriſtum nicht lieb hat, der ſei Anathema.“ 1. Korinth. 16, 22. „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben. Wer dem Sohne nicht glaubet, der wird das Leben nicht ſehen, ſondern der *Zorn Gottes* bleibet über ihm.“**) Johannes 3, 36.

*) Nothwendig ergiebt ſich hieraus eine Geſinnung, wie ſie z. B. *Cyprian* ausſpricht. „Wenn die Ketzer überall nur *Feinde* und *Antichriſten* heißen, wenn ſie als zu *Meidende* und *Verkehrte* und *von ſich ſelbſt Verdammte* bezeichnet werden; warum ſollten Die, welche nach dem Zeugniß der Apoſtel *von ſich ſelbſt verdammt* ſind, nicht auch *von uns verdammt werden*?“ Epist. 74. (Edit. cit.)

**) Die Stelle bei Lucas 9, 56., als deren Parallele Joh. 3, 17. citirt wird, erhält daher ihre Ergänzung und Berichtigung in dem ſogleich folgenden Vers 18: „wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet.“

„Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben; dem wäre es beſſer, daß ihm ein Mühlſtein an ſeinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde." Marcus 9, 42. Matthäi 18, 6. Wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden." Marcus 16, 16. Der Unterſchied zwiſchen dem Glauben, wie er ſich in der Bibel bereits ausgeſprochen, und dem Glauben, wie er ſich in der ſpätern Zeit geltend gemacht, iſt nur der Unterſchied zwiſchen dem Keime und der Pflanze. Im Keime kann ich freilich nicht ſo deutlich ſehen, was in der reifen Pflanze mir in die Augen fällt; und doch lag die Pflanze ſchon im Keime. Aber was in die Augen fällt, das natürlich wollen die Sophiſten nicht mehr anerkennen; ſie halten ſich nur an den Unterſchied zwiſchen der entwickelten und unentwickelten Exiſtenz; die Einheit ſchlagen ſie ſich aus dem Sinne.

Der Glaube geht nothwendig in Haß, der Haß in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerſtand findet, ſich nicht bricht an einer dem Glauben fremden Macht, an der Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls. Der Glaube für ſich ſelbſt erhebt ſich nothwendig über die Geſetze der natürlichen Moral. Die Glaubenslehre iſt die Lehre der Pflichten gegen Gott — die höchſte Pflicht der Glaube. So viel höher Gott als der Menſch, ſo viel höher ſtehen die Pflichten gegen Gott, als gegen den Menſchen. Und nothwendig treten die Pflichten gegen Gott in Colliſion mit den gemein menſchlichen Pflichten. Gott wird nicht nur geglaubt, vorgeſtellt als das gemeinſame Weſen, der Vater der Menſchen, die Liebe — ſolcher Glaube iſt Glaube der Liebe — er wird auch vorgeſtellt als perſönliches Weſen, als Weſen für ſich. So gut ſich daher Gott als ein Weſen für ſich vom Weſen des Menſchen abſondert, ſo gut ſondern ſich auch die Pflichten gegen Gott ab von den Pflichten gegen den Menſchen — ſondert ſich im Gemüthe der

Glaube von der Moral, der Liebe.*) Erwiedere man nicht, daß der Glaube an Gott der Glaube an die Liebe, das Gute ſelbſt, der Glaube alſo ſchon ein Ausdruck des guten Gemüths iſt. Im Begriffe der Perſönlichkeit verſchwinden die ſittlichen Beſtimmungen; ſie werden zur *Nebenſache*, zu bloßen Accidenzen. Die *Hauptſache* iſt das Subject, das göttliche Ich. Die Liebe zu Gott ſelbſt iſt, weil Liebe zu einem perſönlichen Weſen, keine moraliſche, ſondern *perſönliche* Liebe. Unzählige fromme Lieder athmen nur Liebe zum Herrn, aber in dieſer Liebe zeigt ſich kein Funke einer erhabnen ſittlichen Idee oder Geſinnung.

Der Glaube iſt ſich das Höchſte, weil ſein Gegenſtand eine göttliche Perſönlichkeit. Er macht daher *von ſich* die ewige Seligkeit abhängig, nicht von der Erfüllung der *gemeinen* menſchlichen Pflichten. Was aber die ewige Seligkeit zur Folge hat, das beſtimmt ſich im Sinne des Menſchen nothwendig zur *Hauptſache*. Wie daher innerlich dem Glauben die Moral untergeordnet wird, ſo kann, ſo muß ſie auch äußerlich, praktiſch ihm untergeordnet, ja aufgeopfert werden. Es iſt nothwendig, daß es Handlungen giebt, in denen Glaube *im Unterſchiede* oder vielmehr *im Widerſpruch* mit der Moral zur Erſcheinung kommt — Handlungen, die *moraliſch ſchlecht*, aber dem *Glauben nach löblich* ſind, weil ſie nur das Beſte des Glaubens bezwecken. Alles Heil liegt am Glauben; Alles daher wieder an dem

*) Der Glaube iſt zwar nicht „ohne gute Werke“, ja es iſt ſo unmöglich nach Luthers Ausſpruch, Werke vom Glauben zu ſcheiden, als unmöglich, Brennen und Leuchten vom Feuer zu ſcheiden. Aber gleichwohl — und das iſt die Hauptſache — gehören die *guten Werke nicht in den Artikel von der Rechtfertigung vor Gott*, d. h. man wird gerecht vor Gott und „ſelig ohne die Werke allein durch *den Glauben*.“ Der Glaube wird alſo doch *ausdrücklich* von den guten Werken *unterſchieden*: nur der Glaube *gilt vor* Gott, nicht das gute Werk; nur der Glaube urſachet die Seligkeit, nicht die Tugend; nur der Glaube hat alſo *ſubſtanzielle*, die Tugend nur *accidenzielle* Bedeutung, d. h. nur der Glaube hat *religiöſe Bedeutung, göttliche Autorität*, nicht die Moral. — Bekanntlich behaupteten Einige ſogar, daß die guten Werke nicht nur nicht nöthig, ſondern auch ſogar „*ſchädlich zur Seligkeit*“ ſeien. Ganz richtig.

Heil des Glaubens. Iſt der Glaube gefährdet, ſo iſt die ewige Seligkeit und die Ehre Gottes gefährdet. Alles privilegirt daher der Glaube, wenn es nur die Beförderung des Glaubens zum Zwecke hat; denn er iſt ja, ſtreng genommen, das einzige Gute im Menſchen, wie Gott ſelbſt das einzige gute Weſen, das erſte, das höchſte Gebot daher: Glaube!*)

Eben deßwegen, weil kein natürlicher, innerer Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben und der moraliſchen Geſinnung ſtattfindet, es vielmehr im Weſen des Glaubens an ſich liegt, daß er gleichgültig iſt gegen die moraliſchen Pflichten,**) daß er die Liebe des Menſchen der Ehre Gottes aufopfert, eben deßwegen wird gefordert, daß der Glaube gute Werke im Gefolge haben, daß er durch die Liebe ſich bethätigen ſoll. Der gegen die Liebe gleichgültige oder liebloſe Glaube widerſpricht der Vernunft, dem natürlichen Rechtsſinn des Menſchen, dem moraliſchen Gefühl, als welchem ſich die Liebe unmittelbar als Geſetz und Wahrheit aufdringt. Der Glaube wird daher im Widerſpruch mit ſeinem Weſen an ſich durch die Moral beſchränkt: ein Glaube, der nichts Gutes wirkt, ſich nicht durch die Liebe bethätigt, iſt kein wahrer, kein lebendiger. Aber dieſe Beſchränkung ſtammt nicht aus dem Glauben ſelbſt. Es iſt die vom Glauben unabhängige Macht der Liebe, die ihm Geſetze giebt; denn es wird hier die

---

*) Siehe hierüber z. B. J. H. Boehmeri Jus Eccles. Lib. V. Tit. VII. §. 32. §. 44.

**) „Placetta de Fide ſagt: man muß nicht in der Natur der Dinge ſelbſt die wahrhafte Urſache von der Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Frömmigkeit ſuchen. Man muß ſie, wenn ich mich nicht irre, einzig in dem Willen Gottes ſuchen. Er hat Recht und denkt, wie wir, wenn er jene Verbindung (nämlich der Heiligkeit oder frommen, tugendhaften Geſinnung mit dem Glauben) von der gnädigen Willensverfügung Gottes ableitet. Auch iſt dieſer Gedanke kein neuer, ſondern mit unſern ältern Theologen übereinſtimmender.“ J. A. Erneſti. (Vindiciae arbitrii div. Opusc. Theol. p. 297.) „Wenn Jemand behauptet, daß der kein Chriſt ſei, welcher Glauben ohne Liebe hat, ſo ſei er verflucht.“ Concil. Trid. (Sess. VI. de justif. can. 28.)

moraliſche Beſchaffenheit zum Kennzeichen der Aechtheit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit der Moral abhängig gemacht — ein Verhältniß, das aber dem Glauben widerſpricht.

Wohl macht der Glaube den Menſchen ſelig; aber ſo viel iſt gewiß: er flößt ihm keine wirklich ſittlichen Geſinnungen ein. Beſſert er den Menſchen, hat er moraliſche Geſinnungen zur Folge, ſo kommt das nur aus der innern, vom religiöſen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumſtößlichen Wahrheit der Moral. Nur die Moral iſt es, die dem Gläubigen ins Gewiſſen ruft: Dein Glaube iſt nichts, wenn er Dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube. Wohl kann, nicht iſt es zu läugnen, die Gewißheit ewiger Seligkeit, der Vergebung der Sünden, der Begnadigung und Erlöſung von allen Strafen den Menſchen geneigt machen, Gutes zu thun. Der Menſch, der dieſes Glaubens iſt, hat Alles; er iſt ſelig;*) er wird gleichgültig gegen die Güter dieſer Welt; kein Neid, keine Habſucht, kein Ehrgeiz, kein ſinnliches Verlangen kann ihn feſſeln; alles Irdiſche ſchwindet im Hinblick auf die himmliſche Gnade und die ewige überirdiſche Seligkeit. Aber die guten Werke kommen bei ihm nicht aus den Geſinnungen der Tugend ſelbſt. Nicht die Liebe ſelbſt, nicht der Gegenſtand der Liebe, der Menſch, die Baſis aller Moral, iſt die Triebfeder ſeiner guten Handlungen. Nein! er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menſchen, ſondern um Gottes willen — aus Dankbarkeit gegen Gott, der Alles für ihn gethan und für den er daher auch ſeinerſeits wieder Alles thun muß, was nur immer in ſeinem Vermögen ſteht. Er unterläßt die Sünde, weil ſie Gott, ſeinen Heiland, ſeinen Herrn und Wohlthäter beleidigt.**) Der Begriff der Tugend iſt hier der

*) S. hierüber Luther z. B. T. XIV. p. 286.

**) „Darum ſollen gute Werke dem Glauben folgen, als Dankſagungen gegen Gott." (Apol. der Augsb. Conf. Art. 3.) „Wie kann ich Dir dann

Begriff des vergeltenden Opfers. Gott hat ſich für den Menſchen geopfert; dafür muß ſich jetzt wieder der Menſch Gott opfern. Je größer das Opfer, deſto beſſer die Handlung. Je mehr etwas dem Menſchen, der Natur widerſpricht, je größer die Selbſtverläugnung, deſto größer auch die Tugend. Dieſen nur verneinenden Begriff des Guten hat beſonders der Katholicismus verwirklicht und ausgebildet. Sein höchſter moraliſcher Begriff iſt der des Opfers — daher die hohe Bedeutung der Verneinung der Geſchlechtsliebe — der Virginität. Die Keuſchheit oder vielmehr Virginität iſt die charakteriſtiſche Tugend des katholiſchen Glaubens — deßwegen, weil ſie keine Baſis in der Natur hat — die überſchwänglichſte, transcendenteſte, phantaſtiſchſte Tugend, die Tugend des ſupranaturaliſtiſchen Glaubens — dem Glauben die höchſte Tugend, aber *an ſich* keine Tugend. Der Glaube macht demnach zur Tugend, was an ſich, ſeinem Inhalt nach keine Tugend iſt; er hat alſo keinen Tugendſinn; er muß nothwendig die *wahre* Tugend herabſetzen, weil er eine bloße *Scheintugend* ſo erhöht, weil ihn kein andrer Begriff als der der Verneinung, des Widerſpruchs mit der Natur des Menſchen leitet.

Aber obgleich die der Liebe widerſprechenden Handlungen der chriſtlichen Religionsgeſchichte dem Chriſtenthum *entſprechen*, und daher die Gegner des Chriſtenthums recht haben, wenn ſie demſelben die dogmatiſchen Greuelthaten der Chriſten Schuld geben; ſo *widerſprechen* ſie doch auch zugleich wieder dem Chriſtenthum, weil das Chriſtenthum nicht nur eine Religion des Glaubens, ſondern auch der *Liebe* iſt, nicht nur zum Glauben, ſondern auch zur Liebe uns verpflichtet. Die Handlungen der Liebloſigkeit, des Ketzerhaſſes entſprechen und widerſprechen

Deine Liebesthaten im Werk erſtatten? doch iſt noch etwas, das Dir angenehme, wenn ich des Fleiſches Lüſte dämpf und zähme, daß ſie aufs neu mein Herz nicht entzünden mit neuen Sünden." „Will ſich die Sünde regen, ſo bin ich nicht verlegen, der Blick auf Jeſu Kreuze ertödtet ihre Reize." (*Geſangbuch der evangel. Brüdergemeinen.*)

zugleich dem Chriſtenthum? Wie iſt das möglich? Allerdings. Das Chriſtenthum ſanctionirt zugleich die Handlungen, die aus der Liebe, und die Handlungen, die aus dem Glauben ohne Liebe kommen. Hätte das Chriſtenthum nur die Liebe zum Geſetze gemacht, ſo hätten die Anhänger deſſelben Recht, man könnte ihm die Greuelthaten der chriſtlichen Religionsgeſchichte nicht als Schuld anrechnen; hätte es nur den Glauben zum Geſetz gemacht, ſo wären die Vorwürfe der Ungläubigen unbedingt, ohne Einſchränkung wahr. Das Chriſtenthum hat die Liebe nicht frei gegeben; ſich nicht zu der Höhe erhoben, die Liebe abſolut zu faſſen. Und es hat dieſe Freiheit nicht gehabt, nicht haben können, weil es Religion iſt — die Liebe daher der Herrſchaft des Glaubens unterworfen. Die Liebe iſt nur die exoteriſche, der Glaube die eſoteriſche Lehre des Chriſtenthums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der chriſtlichen Religion.

Gott iſt die Liebe. Dieſer Satz iſt der höchſte des Chriſtenthums. Aber der Widerſpruch des Glaubens und der Liebe iſt ſchon in dieſem Satze enthalten. Die Liebe iſt nur ein Prädicat, Gott das Subject. Was iſt aber dieſes Subject im Unterſchiede von der Liebe? Und ich muß doch nothwendig ſo fragen, ſo unterſcheiden. Die Nothwendigkeit der Unterſcheidung wäre nur aufgehoben, wenn es umgekehrt hieße: die Liebe iſt Gott, die Liebe das abſolute Weſen. In dem Satze: „Gott iſt die Liebe" iſt das Subject das Dunkel, hinter welches der Glaube ſich verſteckt; das Prädicat das Licht, das erſt das an ſich dunkle Subject erhellt. Im Prädicat bethätige ich die Liebe, im Subject den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geiſt aus: ich laſſe einen Platz für meine Liebloſigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterſchied vom Prädicat. Es iſt daher nothwendig, daß ich bald den Gedanken der Liebe verliere, bald wieder den Gedanken des Subjects, bald der Gottheit der Liebe die Perſönlichkeit Gottes, bald wieder der Perſön-

lichkeit Gottes die Liebe aufopfere. Die Geſchichte des Chriſtenthums hat dieſen Widerſpruch hinlänglich beſtätigt. Der Katholicismus beſonders feierte die Liebe als die weſentliche Gottheit ſo begeiſtert, daß ihm in dieſer Liebe ganz die Perſönlichkeit Gottes verſchwand. Aber zugleich opferte er wieder in einer und derſelben Seele der Majeſtät des Glaubens die Liebe auf. Der Glaube hält ſich an die Selbſtſtändigkeit Gottes; die Liebe hebt ſie auf. Gott iſt die Liebe, heißt: Gott iſt nichts für ſich; wer liebt, giebt ſeine egoiſtiſche Selbſtſtändigkeit auf; er macht, was er liebt, zum Unentbehrlichen, Weſentlichen ſeiner Exiſtenz. Aber zugleich taucht doch wieder, während ich in die Tiefe der Liebe das Selbſt verſenke, der Gedanke des Subjects auf und ſtört die Harmonie des göttlichen und menſchlichen Weſens, welche die Liebe geſtiftet. Der Glaube tritt mit ſeinen Prätenſionen auf und räumt der Liebe nur ſo viel ein, als überhaupt einem Prädicat im gewöhnlichen Sinne zukommt. Er läßt die Liebe ſich nicht frei und ſelbſtſtändig entfalten; er macht ſich zum Weſen, zur Sache, zum Fundament. Die Liebe des Glaubens iſt nur eine rhetoriſche Figur, eine poetiſche Fiction des Glaubens — der Glaube in der Ekſtaſe. Kommt der Glaube wieder zu ſich, ſo iſt auch die Liebe dahin.

Nothwendig mußte ſich dieſer theoretiſche Widerſpruch auch praktiſch bethätigen. Nothwendig; denn die Liebe iſt im Chriſtenthum befleckt durch den Glauben, ſie iſt nicht frei, nicht wahrhaft erfaßt. Eine durch den Glauben beſchränkte Liebe iſt eine unwahre Liebe.*) Die Liebe kennt kein Geſetz, als ſich ſelbſt; ſie iſt göttlich durch ſich ſelbſt; ſie bedarf nicht der Weihe des Glaubens; ſie kann nur durch ſich ſelbſt begründet werden. Die Liebe, die durch den Glauben gebunden, iſt eine engherzige, falſche, dem Begriffe der Liebe, d. h.

*) Die einzige dem Weſen der Liebe nicht widerſprechende Beſchränkung iſt die Selbſtbeſchränkung der Liebe durch die Vernunft, die Intelligenz. Liebe, die die Strenge, das Geſetz der Intelligenz verſchmäht, iſt theoretiſch eine falſche, praktiſch eine verderbliche Liebe.

ſich ſelbſt widerſprechende Liebe, eine ſcheinheilige Liebe, denn ſie birgt den Haß des Glaubens in ſich; ſie iſt nur gut, ſo lange der Glaube nicht verletzt wird. In dieſem Widerſpruch mit ſich ſelbſt verfällt ſie daher, um den Schein der Liebe zu behalten, auf die teufliſchſten Sophismen, wie Auguſtin in ſeiner Apologie der Ketzerverfolgungen. Die Liebe iſt beſchränkt durch den Glauben; ſie findet daher auch die Handlungen der Liebloſigkeit, die der Glaube geſtattet, nicht im Widerſpruch mit ſich; ſie legt die Handlungen des Haſſes, die um des Glaubens willen geſchehen, als Handlungen der Liebe aus. Und ſie verfällt nothwendig auf ſolche Widerſprüche, weil es ſchon an und für ſich ein Widerſpruch iſt, daß die Liebe durch den Glauben beſchränkt iſt. Duldet ſie einmal dieſe Schranke, ſo hat ſie ihr eignes Urtheil, ihr eingebornes Maß und Kriterium, ihre Selbſtſtändigkeit aufgegeben; ſie iſt den Einflüſterungen des Glaubens widerſtandlos preisgegeben.

Hier haben wir wieder ein Exempel, daß Vieles, was nicht dem Buchſtaben nach in der Bibel ſteht, dem Princip nach doch in ihr liegt. Wir finden dieſelben Widerſprüche in der Bibel, die wir im Auguſtin, im Katholicismus überhaupt finden, nur daß ſie hier beſtimmt ausgeſprochen werden, eine augenfällige, darum empörende Exiſtenz bekommen. Die Bibel verdammt durch den Glauben, begnadigt durch die Liebe. Aber ſie kennt nur eine auf den Glauben gegründete Liebe. Alſo auch hier ſchon eine Liebe, die verflucht, eine unzuverläſſige Liebe, eine Liebe, die mir keine Garantie giebt, daß ſie ſich nicht als Liebloſigkeit bewähre; denn anerkenne ich nicht die Glaubensartikel, ſo bin ich außer das Gebiet und Reich der Liebe gefallen, ein Gegenſtand des Fluchs, der Hölle, des Zornes Gottes, dem die Exiſtenz der Ungläubigen ein Aerger, ein Dorn im Auge iſt. Die chriſtliche Liebe hat nicht die Hölle überwunden, weil ſie nicht den Glauben überwunden. Die Liebe iſt an ſich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Ungläubig aber iſt deßwegen die Liebe, weil ſie nichts

Göttlicheres kennt als ſich ſelbſt, weil ſie nur an ſich ſelbſt, als die abſolute Wahrheit glaubt.

Die chriſtliche Liebe iſt ſchon dadurch eine *beſondere*, daß ſie *chriſtliche* iſt, ſich chriſtliche nennt. Aber *Univerſalität* liegt im *Weſen* der Liebe. So lange die chriſtliche Liebe die Chriſtlichkeit nicht aufgiebt, nicht die Liebe ſchlechtweg zum oberſten Geſetze macht, ſo lange iſt ſie eine Liebe, die den Wahrheitsſinn beleidigt, denn die Liebe iſt es eben, die den Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und ſogenanntem Heidenthum aufhebt, — eine Liebe, die durch ihre Beſonderheit mit dem Weſen der Liebe in Widerſpruch tritt, eine abnorme, liebloſe Liebe, die daher längſt auch mit Recht ein Gegenſtand der Ironie geworden iſt. Die wahre Liebe iſt *ſich ſelbſt genug*; ſie bedarf keiner beſondern Titel, keiner Autorität. Die Liebe iſt das *univerſale Geſetz* der *Intelligenz* und *Natur* — ſie iſt nichts Andres als die Verwirklichung der Einheit der Gattung auf dem Wege der Geſinnung. Soll dieſe Liebe auf den Namen einer Perſon gegründet werden, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß mit dieſer Perſon *abergläubiſche* Vorſtellungen verbunden werden, ſeien ſie nun *religiöſer* oder *ſpeculativer* Art. Aber mit dem Aberglauben iſt immer Sectengeiſt, Particularismus, mit dem Particularismus Fanatismus verbunden. Die Liebe kann ſich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menſchheit; nur dann iſt ſie eine *gründliche*, im Princip geſchützte, *verbürgte*, *freie* Liebe, denn ſie ſtützt ſich auf den *Urſprung* der Liebe, aus dem ſelbſt die Liebe Chriſti ſtammte. Die Liebe Chriſti war ſelbſt eine *abgeleitete* Liebe. Er liebte uns nicht aus ſich, kraft eigner Vollmacht, ſondern kraft der Natur der Menſchheit. Stützt ſich die Liebe auf ſeine Perſon, ſo iſt dieſe Liebe eine *beſondere*, die *nur ſo weit geht*, als die *Anerkennung dieſer Perſon* geht, eine Liebe, die ſich nicht auf den eignen Grund und Boden der Liebe ſtützt. Sollen wir deßwegen uns lieben, weil Chriſtus uns geliebt? Solche Liebe wäre *affectirte*, nachgeäffte Liebe. Können wir

nur wahrhaft lieben, wenn wir Chriſtus lieben? Aber iſt Chriſtus die Urſache der Liebe? Oder iſt er nicht vielmehr der Apoſtel der Liebe? nicht der Grund ſeiner Liebe die Einheit der Menſchennatur? Soll ich Chriſtus mehr lieben als die Menſchheit? Aber ſolche Liebe, iſt ſie nicht eine chimäriſche Liebe? Kann ich über das Weſen der Gattung hinaus? Höheres lieben als die Menſchheit? Was Chriſtus adelte, war die Liebe; was er war, hat er von ihr nur zu Lehen bekommen; er war nicht Proprietär der Liebe, wie er dieß in allen abergläubiſchen Vorſtellungen iſt. Der Begriff der Liebe iſt ein ſelbſtſtändiger Begriff, den ich nicht erſt aus dem Leben Chriſti abſtrahire; im Gegentheil ich anerkenne dieſes Leben nur, weil und wenn ich es übereinſtimmend finde mit dem Geſetze, dem Begriffe der Liebe.

Hiſtoriſch iſt dieß ſchon dadurch erwieſen, daß die Idee der Liebe keineswegs nur mit dem Chriſtenthum und durch daſſelbe in das Bewußtſein der Menſchheit erſt kam, keineswegs eine nur chriſtliche iſt. Sinnvoll gehen der Erſcheinung dieſer Idee die Greuel des römiſchen Reichs zur Seite. Das Reich der Politik, das die Menſchheit auf eine ihrem Begriffe widerſprechende Weiſe vereinte, mußte in ſich zerfallen. Die politiſche Einheit iſt eine gewaltſame. Roms Despotismus mußte ſich nach Innen wenden, ſich ſelbſt zerſtören. Aber eben durch dieſes Elend der Politik zog ſich der Menſch ganz aus der herzzerdrückenden Schlinge der Politik heraus. An die Stelle Roms trat der Begriff der Menſchheit, damit an die Stelle des Begriffs der Herrſchaft der Begriff der Liebe. Selbſt die Juden hatten in dem Humanitätsprincip der griechiſchen Bildung ihren gehäſſigen religiöſen Sectengeiſt gemildert. Philo feiert die Liebe als die höchſte Tugend. Es lag im Begriffe der Menſchheit ſelbſt, daß die nationellen Differenzen gelöſt wurden. Der denkende Geiſt hatte ſchon frühe die bürgerlichen und politiſchen Trennungen des Menſchen überwunden. Ariſtoteles unterſcheidet wohl den Menſchen vom Sklaven und ſetzt den Sklaven als Menſchen auf gleichen Fuß mit dem Herrn, indem er ſelbſt Freundſchaft

zwiſchen beiden ſchließt. Sklaven waren ſelbſt Philoſophen. Epiktet, der Sklave, war Stoiker; Antonin, der Kaiſer, war es auch. So einte die Philoſophie die Menſchen. Die Stoiker*) lehrten, der Menſch ſei nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Andern willen, d. h. zur Liebe geboren — ein Ausſpruch, der unendlich mehr ſagt, als das rühmlichſt bekannte, die Feindesliebe gebietende Wort des Kaiſers Antonin. Das praktiſche Princip der Stoiker iſt inſofern das Princip der Liebe. Die Welt iſt ihnen eine gemeinſame Stadt, die Menſchen Mitbürger. Seneca namentlich feiert in den erhabenſten Ausſprüchen die Liebe, die Clementia, die Humanität beſonders gegen die Sklaven. So war der politiſche Rigorismus, die patriotiſche Engherzigkeit und Bornirtheit verſchwunden.

Eine beſondere Erſcheinung dieſer menſchheitlichen Beſtrebungen — die volksthümliche, populäre, darum religiöſe, allerdings intenſivſte Erſcheinung dieſes neuen Princips war das Chriſtenthum. Was anderwärts auf dem Wege der Bildung ſich geltend machte, das ſprach ſich hier als religiöſes Gemüth, als Glaubensſache aus. Darum machte das Chriſtenthum ſelbſt wieder eine allgemeine Einheit zu einer beſondern, die Liebe zur Sache des Glaubens, aber ſetzte ſie eben dadurch in Widerſpruch mit der allgemeinen Liebe. Die Einheit wurde nicht bis auf ihren Urſprung zurückgeführt. Die Nationaldifferenzen verſchwanden; dafür tritt aber jetzt die Glaubensdifferenz, der Gegenſatz von Chriſtlich und Unchriſtlich, heftiger als ein nationeller Gegenſatz, häßlicher auch, in der Geſchichte auf.

Alle auf eine beſondere Erſcheinung gegründete Liebe widerſpricht, wie geſagt, dem Weſen der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Beſonderheit überwindet. Wir ſollen den Menſchen um des Men-

*) Auch die Peripatetiker; aber ſie gründeten die Liebe, auch die gegen alle Menſchen, nicht auf ein beſonderes, religiöſes, ſondern ein natürliches, d. h. allgemeines, vernünftiges Princip.

ſchen willen lieben. Der Menſch iſt dadurch Gegenſtand der Liebe, daß er *Selbſtzweck*, daß er ein *vernunft- und liebefähiges* Weſen iſt. Dieß iſt das Geſetz der Gattung, das Geſetz der Intelligenz. Die Liebe ſoll eine *unmittelbare* Liebe ſein, ja ſie iſt nur, als *unmittelbare*, Liebe. Schiebe ich aber zwiſchen den Andern und mich, der ich eben in der *Liebe* die *Gattung verwirkliche*, die Vorſtellung einer Individualität ein, in welcher die Gattung ſchon verwirklicht ſein ſoll, ſo hebe ich das Weſen der Liebe auf, ſtöre die Einheit durch die Vorſtellung eines Dritten außer uns; denn der Andere iſt mir dann nur um der Aehnlichkeit oder Gemeinſchaft willen, die er mit dieſem Urbild hat, *nicht um ſeinetwillen*, d. h. *um ſeines Weſens willen* Gegenſtand der Liebe. Es kommen hier alle Widerſprüche wieder zum Vorſchein, die wir in der Perſönlichkeit Gottes haben, wo der Begriff der Perſönlichkeit nothwendig *für ſich ſelbſt*, ohne die *Qualität*, welche ſie zu einer liebens- und verehrungswürdigen Perſönlichkeit macht, im Bewußtſein und Gemüth ſich befeſtigt. Die Liebe iſt die *ſubjective* Exiſtenz der Gattung, wie die Vernunft die *objective* Exiſtenz derſelben. *In der Liebe*, *in der Vernunft* verſchwindet das *Bedürfniß* einer *Mittelsperſon*. Chriſtus iſt ſelbſt nichts als ein Bild, unter welchem ſich dem *Volksbewußtſein* die *Einheit der Gattung* aufdrang und darſtellte. Chriſtus liebte die Menſchen: er wollte ſie alle ohne Unterſchied des Geſchlechts, Alters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Chriſtus iſt die Liebe der Menſchheit zu ſich ſelbſt als ein Bild — der entwickelten Natur der Religion zufolge — oder als eine Perſon — eine Perſon, die aber — verſteht ſich als *religiöſer Gegenſtand* — nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale iſt. Darum wird als Kennzeichen der Jünger die Liebe ausgeſprochen. Die Liebe iſt aber, wie geſagt, nichts Andres, als die Bethätigung, die Verwirklichung der Einheit der Gattung durch die Geſinnung. Die Gattung iſt kein bloßer Gedanke; ſie exiſtirt im Gefühle, in der Geſinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung iſt es, die

Digitized by Google

mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz iſt das Herz der Gattung. Alſo iſt Chriſtus als das Bewußtſein der Liebe das Bewußtſein der Gattung. Alle ſollen wir eins in Chriſtus ſein. Chriſtus iſt das Bewußtſein unſerer Einheit. Wer alſo den Menſchen um des Menſchen willen liebt, wer ſich zur Liebe der Gattung erhebt, zur univerſalen, dem Weſen der Gattung entſprechenden Liebe*), der iſt Chriſt, der iſt Chriſtus ſelbſt. Er thut, was Chriſtus that, was Chriſtus zu Chriſtus machte. Wo alſo das Bewußtſein der Gattung als Gattung entſteht, da verſchwindet Chriſtus, ohne daß ſein wahres Weſen vergeht; denn Er war ja der Stellvertreter, das Bild des Bewußtſeins der Gattung.

Achtundzwanzigſtes Kapitel.

Schlußanwendung.

In dem entwickelten Widerſpruch zwiſchen Glaube und Liebe haben wir den praktiſchen, handgreiflichen Nöthigungsgrund, über das Chriſtenthum, über das eigenthümliche Weſen der Religion überhaupt uns zu erheben. Wir haben bewieſen, daß der Inhalt und Gegenſtand der Religion ein durchaus menſchlicher iſt, bewieſen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des göttlichen Weſens das menſchliche Weſen iſt. Aber die Religion hat nicht das Bewußtſein von der Menſchlichkeit ihres Inhalts; ſie ſetzt ſich vielmehr dem Menſchlichen entgegen, oder wenigſtens ſie geſteht nicht ein, daß ihr

*) Die handelnde Liebe iſt und muß natürlich immer eine beſondere, beſchränkte, d. h. auf das Nächſte gerichtete ſein. Aber ſie iſt doch ihrer Natur nach eine univerſale, indem ſie den Menſchen um des Menſchen willen, den Menſchen im Namen der Gattung liebt. Die chriſtliche Liebe dagegen iſt als chriſtliche ihrer Natur nach excluſiv.

Inhalt menſchlicher iſt. Der nothwendige Wendepunkt der Geſchichte iſt daher dieſes *offne Bekenntniß* und *Eingeſtändniß*, daß das Bewußtſein Gottes nichts Andres iſt als das Bewußtſein der Gattung, daß der Menſch ſich nur über die Schranken ſeiner Individualität oder Perſönlichkeit erheben kann und ſoll, aber nicht über die Geſetze, die *Weſensbeſtimmungen* ſeiner Gattung, daß der Menſch kein andres Weſen als *abſolutes*, als *göttliches* Weſen denken, ahnden, vorſtellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das *menſchliche Weſen*.*)

Unſer Verhältniß zur Religion iſt daher kein nur *verneinendes*, ſondern ein *kritiſches*; wir ſcheiden nur das *Wahre* vom *Falſchen* — obgleich allerdings die von der Falſchheit ausgeſchiedne Wahrheit immer eine *neue*, von der alten *weſentlich unterſchiedne* Wahrheit iſt. Die Religion iſt das erſte Selbſtbewußtſein des Menſchen. Heilig ſind die Religionen, eben weil ſie die Ueberlieferungen des erſten Bewußtſeins ſind. Aber was der Religion das Erſte iſt, Gott, das iſt, wie bewieſen, an ſich, der Wahrheit nach das Zweite, denn er iſt nur das ſich *gegenſtändliche* Weſen des Menſchen, und was ihr das Zweite iſt, der Menſch, das muß daher *als das Erſte* geſetzt und *ausgeſprochen* werden. Die Liebe zum Menſchen darf keine abgeleitete ſein; ſie muß zur *urſprünglichen* werden. Dann allein wird die Liebe eine *wahre*, *heilige*, *zuverläſſige* Macht. Iſt das Weſen des Menſchen das *höchſte* Weſen des Menſchen, ſo muß auch praktiſch das *höchſte* und *erſte Geſetz* die *Liebe des Menſchen zum Menſchen ſein*. **Homo homini Deus est** — dieß iſt der oberſte praktiſche

*) Mit Einſchluß der *Natur*, denn wie der Menſch *zum Weſen der Natur* — dieß gilt gegen den *gemeinen Materialismus* — ſo gehört auch die Natur *zum Weſen des Menſchen* — dieß gilt gegen den *ſubjectiven Idealismus*, der auch das Geheimniß unſrer „abſoluten“ Philoſophie, wenigſtens in Beziehung auf die Natur iſt. Nur durch die Verbindung des Menſchen mit der Natur können wir den ſupranaturaliſtiſchen Egoismus des Chriſtenthums überwinden.

Grundſatz — dieß der Wendepunkt der Weltgeſchichte. Die Verhältniſſe des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menſchen zum Menſchen, kurz, die *moraliſchen* Verhältniſſe ſind an und für ſich ſelbſt *wahrhaft religiöſe* Verhältniſſe. *Das Leben* iſt überhaupt in ſeinen *weſentlichen* Verhältniſſen *durchaus göttlicher Natur*. Seine religiöſe Weihe empfängt es nicht erſt durch den Segen des Prieſters. Die Religion will durch ihre an ſich äußerliche Zuthat einen Gegenſtand heiligen; ſie ſpricht dadurch *ſich allein* als die heilige Macht aus; ſie kennt außer ſich nur irdiſche, ungöttliche Verhältniſſe; darum eben tritt ſie hinzu, um ſie erſt zu heiligen, zu weihen.

Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe*) — iſt *durch ſich ſelbſt*, durch die *Natur* der Verbindung, die hier geſchloſſen wird, *heilig*. Nur *die* Ehe iſt eine *religiöſe*, die eine *wahre* iſt, die dem *Weſen* der Ehe, der Liebe entſpricht. Und ſo iſt es mit allen ſittlichen Verhältniſſen. Sie ſind nur da *moraliſche*, ſie werden nur da mit ſittlichem Sinne gepflogen, wo ſie *durch ſich ſelbſt als religiöſe* gelten. Wahrhafte Freundſchaft iſt nur da, wo die *Grenzen* der Freundſchaft mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit bewahrt werden, mit derſelben Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Würde ſeines Gottes wahrt. *Heilig* iſt und ſei Dir die Freundſchaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menſchen, aber heilig *an und für ſich* ſelbſt.

Im Chriſtenthum werden die moraliſchen Geſetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität ſelbſt zum Kriterium der Religioſität gemacht; aber die Moral hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für ſich ſelbſt die Bedeutung der Religion. Dieſe fällt nur in den Glau-

*) Ja nur als freier Bund der Liebe; denn eine Ehe, deren Band nur eine äußerliche Schranke, nicht die freiwillige, in ſich befriedigte Selbſtbeſchränkung der Liebe iſt, kurz eine nicht ſelbſtbeſchloßne, ſelbſtgewollte, ſelbſtgenuge Ehe iſt keine wahre und folglich keine wahrhaft ſittliche.

ben. Ueber der Moral ſchwebt Gott als ein vom Menſchen unterſchiedenes Weſen, dem das Beſte angehört, während dem Menſchen nur der Abfall zukommt. Alle Geſinnungen, die dem *Leben*, dem *Menſchen* zugewendet werden ſollen, alle ſeine beſten Kräfte vergeudet der Menſch an das bedürfnißloſe Weſen. Die *wirkliche* Urſache wird zum ſelbſtloſen Mittel, eine nur vorgeſtellte, eingebildete Urſache zur wahren, wirklichen Urſache. Der Menſch *dankt Gott* für die Wohlthaten, die ihm der Andere *ſelbſt mit Opfern* dargebracht. Der Dank, den er ſeinem Wohlthäter ausſpricht, iſt nur ein ſcheinbarer, er gilt nicht ihm, ſondern Gott. Er iſt dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menſchen.*) So geht die ſittliche Geſinnung in der Religion unter! So opfert der Menſch den Menſchen Gott auf! Das blutige Menſchenopfer iſt in der That nur ein roh ſinnlicher Ausdruck von dem innerſten Geheimniß der Religion. Wo blutige Menſchenopfer Gott dargebracht werden, da gelten dieſe Opfer für die höchſten, das ſinnliche Leben für das höchſte Gut. Deßwegen opfert man das Leben Gott auf, und zwar in außerordentlichen Fällen; man glaubt damit ihm die größte Ehre zu erweiſen. Wenn das Chriſtenthum nicht mehr, *wenigſtens in unſrer Zeit*, blutige Opfer ſeinem Gott darbringt, ſo kommt das, abgeſehen von andern Gründen, nur daher, daß das ſinnliche Leben nicht mehr für das höchſte Gut gilt. Man opfert dafür Gott die *Seele*, die *Geſinnung*, weil dieſe für höher gilt. Aber das Gemeinſame iſt, daß der Menſch in der Religion eine Verbindlichkeit gegen den Menſchen — wie die, das Leben des Andern zu achten, dankbar zu ſein — einer religiöſen Verbindlichkeit, das Verhältniß zum Menſchen

*) „Dieweil Gott wohlthut durch Obrigkeit, Herrn und die Creaturen, ſo platzet das Volk zu, henget an den Creaturen und nicht an den Schöpfer, ſie gehen nicht durch ſie zum Schöpfer. Daher iſt es gekommen, daß die Heyden aus den Königen haben Götter gemacht .... Denn man kann und will es nicht merken, wie das Werk oder die Wohlthat *von Gott* komme, und nicht ſchlecht von der Creatur, ob die wohl ein *Mittel* iſt, dadurch Gott wirket, uns hilft und giebet.“ *Luther.* (T. IV. p. 237.)

dem Verhältniß zu Gott aufopfert. Die Chriſten haben durch den Begriff der Bedürfnißloſigkeit Gottes, die nur ein Gegenſtand der reinen Anbetung ſei, allerdings viele wüſte Vorſtellungen beſeitigt. Aber dieſe Bedürfnißloſigkeit iſt nur ein abſtracter, metaphyſiſcher Begriff, der keineswegs das eigenthümliche Weſen der Religion begründet. Das Bedürfniß der Anbetung nur auf eine Seite, auf die ſubjective verlegt, läßt, wie jede Einſeitigkeit, das religiöſe Gemüth kalt; es muß alſo, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach eine dem ſubjectiven Bedürfniß entſprechende Beſtimmung in Gott geſetzt werden, um Gegenſeitigkeit herzuſtellen. Alle wirklichen Beſtimmungen der Religion beruhen auf Gegenſeitigkeit.*) Der religiöſe Menſch denkt an Gott, weil Gott an ihn denkt, er liebt Gott, weil Gott ihn zuerſt geliebt hat u. ſ. w. Gott iſt eiferſüchtig auf den Menſchen — *die Religion eiferſüchtig auf die Moral*;**) ſie ſaugt ihr die beſten Kräfte aus; ſie giebt dem Menſchen, was des Menſchen iſt, aber Gott,

*) „*Wer mich ehrt, den will ich auch ehren*, wer aber mich verachtet, der ſoll wieder verachtet werden.“ 1. Samuel. 2, 30. „Schon hat, o guter Vater! der niedrigſte und ewigen Haſſes würdigſte Wurm das Vertrauen, von Dir geliebt zu werden, weil er fühlt, daß er liebt, oder vielmehr, weil er vorausfühlt, daß er geliebt wird, ſcheut er ſich nicht wieder zu lieben. Niemand alſo, der *bereits liebt*, zweifle daran, *geliebt zu werden*.“ *Bernardus* Ad Thomam. (Epist. 107.) Ein ſehr ſchöner und wichtiger Ausſpruch. Wenn ich nicht für Gott bin, iſt Gott nicht für mich; wenn ich nicht liebe, bin ich nicht geliebt. Das Paſſivum iſt das ſeiner ſelbſt gewiſſe Activum, das Object das ſeiner ſelbſt gewiſſe Subject. Lieben heißt Menſch ſein, Geliebtwerden heißt Gott ſein. Ich bin geliebt, ſagt Gott, ich liebe, der Menſch. Erſt ſpäter kehrt ſich dieß um und verwandelt ſich das Paſſivum in das Activum und umgekehrt.

**) „Der Herr ſprach zu Gideon: Des Volks iſt zu viel, das mit dir iſt, daß ich ſollte Midian in ihre Hände geben; Iſrael möchte ſich *rühmen wider mich* und ſagen: Meine Hand hat mich erlöſet“, d. h. ne Israel *sibi* tribuat, quae mihi debentur. *Richter* 7, 2. „So ſpricht der Herr: *Verflucht iſt der Mann, der ſich auf Menſchen verläßt*. Geſegnet aber iſt der Mann, der ſich auf den Herrn verläßt und der Herr ſeine Zuverſicht iſt.“ *Jeremia* 17, 5. „Gott will nicht unſer Geld, Leib und Gut haben, ſondern hat daſſelbe dem Kayſer (d. h. dem Repräſentanten der Welt, des Staates) gegeben und uns durch den Kayſer. Aber das *Herz*,

waſ Gotteſ iſt. Und Gotteſ iſt die wahre, ſeelenvolle Geſinnung, das Herz.

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgeſetze reſpectirt finden, ſo hat dieß nicht in der Religion ſeinen Grund, ſondern in dem urſprünglich, natürlich ſittlichen und rechtlichen Bewußtſein, dem die rechtlichen und ſittlichen Verhältniſſe als ſolche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch ſich ſelbſt heilig iſt, dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum iſt nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Inſtitut vorgeſtellt wurde, ſondern weil es durch ſich ſelbſt, für ſich ſelbſt für heilig galt, wurde es als ein göttliches Inſtitut betrachtet. Die Liebe iſt nicht dadurch heilig, daß ſie ein Prädicat Gottes, ſondern ſie iſt ein Prädicat Gottes, weil ſie durch und für ſich ſelbſt göttlich iſt. Die Heiden verehren nicht das Licht, nicht die Quelle, weil ſie eine Gabe Gottes iſt, ſondern weil ſie ſich durch ſich ſelbſt dem Menſchen als etwas Wohlthätiges erweiſt, weil ſie den Leidenden erquickt; ob dieſer trefflichen Qualität erweiſen ſie ihr göttliche Ehre.

Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einſetzung gegründet wird, da kann man die unmoraliſchſten, unrechtlichſten, ſchändlichſten Dinge rechtfertigen und begründen. Ich kann die Moral durch die Theologie nur begründen, wenn ich ſelbſt ſchon durch die Moral das göttliche Weſen beſtimme. Widrigenfalls habe ich kein Kriterium des Moraliſchen und Unmoraliſchen, ſondern eine unmoraliſche, willkührliche Baſis, woraus ich alles Mögliche ableiten kann. Ich muß alſo die Moral, wenn ich ſie durch Gott begründen will, ſchon in Gott ſetzen, d. h. ich kann die Mo-

---

welches das größte und beſte iſt am Menſchen, hat er ihm fürbehalten, dasſelbe ſoll man Gott geben, daß wir an ihn gläuben." Luther. (Th. XVI. S. 505.)

ral, das Recht, kurz alle weſentlichen Verhältniſſe nur durch ſich ſelbſt begründen, und begründe ſie nur wahrhaft, ſo wie es die Wahrheit gebietet, wenn ich ſie durch ſich ſelbſt begründe. Etwas in Gott ſetzen oder aus Gott ableiten, das heißt nichts weiter als etwas der prüfenden Vernunft entziehen, als unbezweifelbar, unverletzlich, heilig hinſtellen, ohne Rechenſchaft darüber abzulegen. Selbſtverblendung, wo nicht ſelbſt böſe, hinterliſtige Abſicht, liegt darum allen Begründungen der Moral, des Rechts durch die Theologie zu Grunde. Wo es Ernſt mit dem Recht iſt, bedürfen wir keiner Anfeuerung und Unterſtützung von Oben her. Wir brauchen kein chriſtliches Staatsrecht; wir brauchen nur ein vernünftiges, ein rechtliches, ein menſchliches Staatsrecht. Das Richtige, Wahre, Gute hat überall ſeinen Heiligungsgrund in ſich ſelbſt, in ſeiner Qualität. Wo es Ernſt mit der Moral iſt, da gilt ſie eben an und für ſich ſelbſt für eine göttliche Macht. Hat die Moral keinen Grund in ſich ſelbſt, ſo giebt es auch keine innere Nothwendigkeit zur Moral; die Moral iſt dann der bodenloſen Willkühr der Religion preisgegeben.

Es handelt ſich alſo im Verhältniß der ſelbſtbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illuſion — einer Illuſion aber, die keineswegs gleichgültig iſt, ſondern vielmehr grundverderblich auf die Menſchheit wirkt, den Menſchen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, ſo um den Wahrheits- und Tugendſinn bringt; denn ſelbſt die Liebe, an ſich die innerſte, wahrſte Geſinnung, wird durch die Religioſität zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen, indem die religiöſe Liebe den Menſchen nur um Gotteswillen, alſo nur ſcheinbar den Menſchen, in Wahrheit nur Gott liebt.

Und wir dürfen nur, wie gezeigt, die religiöſen Verhältniſſe umkehren, das, was die Religion als Mittel ſetzt, immer als Zweck faſſen, was ihr das Untergeordnete, die Nebenſache, die Bedingung iſt, zur Hauptſache, zur Urſache erheben, ſo haben wir die Illuſion zerſtört und

das ungetrübte Licht der Wahrheit vor unſern Augen. Die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, die weſentlichen, charakteriſtiſchen Symbole der chriſtlichen Religion, mögen uns dieſe Wahrheit beſtätigen und veranſchaulichen.

Das Waſſer der Taufe iſt der Religion nur das Mittel, durch welches ſich der heilige Geiſt dem Menſchen mittheilt. Durch dieſe Beſtimmung ſetzt ſie ſich aber mit der Vernunft, mit der Wahrheit der Natur der Dinge in Widerſpruch. Einerſeits liegt etwas an der natürlichen Qualität des Waſſers, andererſeits wieder nichts, iſt es ein bloßes willkührliches Mittel der göttlichen Gnade und Allmacht. Von dieſen und andern unerträglichen Widerſprüchen befreien wir uns, eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir ſie betrachten als ein Zeichen von der *Bedeutung* des *Waſſers* ſelbſt. Die Taufe ſoll uns darſtellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Waſſers auf den Menſchen. Das Waſſer hat in der That nicht nur phyſiſche, ſondern eben deßwegen auch moraliſche und intellectuelle Wirkungen auf den Menſchen. Das Waſſer reinigt den Menſchen nicht nur vom Schmutze des Leibes, ſondern im Waſſer fallen ihm auch die Schuppen von den Augen: er ſieht, er denkt klarer; er fühlt ſich freier; das Waſſer löſcht die Glut der Begierde. Wie viele Heilige nahmen zu der natürlichen Qualität des Waſſers ihre Zuflucht, um die Anfechtungen des Teufels zu übewinden! Was die Gnade verſagte, gewährte die Natur. Das Waſſer gehört nicht nur in die Diätetik, ſondern auch in die Pädagogik. Sich zu reinigen, ſich zu baden, das iſt die erſte, obwohl unterſte Tugend.*) Im Schauer des Waſſers erliſcht die Brunſt der

*) Offenbar iſt auch die chriſtliche Waſſertaufe nur ein Ueberbleibſel der alten Naturreligionen, wo, wie in der parſiſchen, das Waſſer ein religiöſes Reinigungsmittel war. (S. *Rhode*: Die heilige Sage ꝛc. p. 305, 426 u. f.) Hier hatte jedoch die Waſſertaufe einen viel wahreren und folglich tieferen Sinn, als bei den Chriſten, weil ſie ſich auf die natürliche Kraft und Bedeutung des Waſſers ſtützte. Aber freilich für dieſe einfachen Naturanſchauungen der alten Religionen hat unſer

Selbſtſucht. Das Waſſer iſt das nächſte und erſte Mittel, ſich mit der Natur zu befreunden. Das Waſſerbad iſt gleichſam ein chemiſcher Proceß, in welchem ſich unſre Ichheit in dem objectiven Weſen der Natur auflöſt. Der aus dem Waſſer emportauchende Menſch iſt ein neuer, *wiedergeborner Menſch*. Die Lehre, daß die Moral nichts ohne Gnadenmittel vermöge, hat einen guten Sinn, wenn wir an die Stelle der eingebildeten übernatürlichen Gnadenmittel *natürliche Mittel* ſetzen. Die Moral vermag nichts ohne die Natur, ſie muß ſich an die einfachſten Naturmittel anknüpfen. Die *tiefſten Geheimniſſe* liegen in dem *Gemeinen*, dem *Alltäglichen*, welches die ſupranaturaliſtiſche Religion und Speculation ignoriren, die *wirklichen* Geheimniſſe illuſoriſchen Geheimniſſen, ſo hier die wirkliche Wunderkraft des Waſſers einer eingebildeten Wunderkraft aufopfernd. Das Waſſer iſt das einfachſte Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes. Aber das Waſſer wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Act iſt entweder ein ganz nutzloſes und bedeutungsloſes, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubiſches Inſtitut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Inſtitut iſt ſie dagegen, wenn in ihr die moraliſche und phyſiſche Heilkraft des Waſſers, der Natur überhaupt verſinnlicht und gefeiert wird.

Aber das Sacrament des Waſſers bedarf einer Ergänzung. Das Waſſer als ein univerſales Lebenselement erinnert uns an unſern Urſprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren ge-

---

ſpeculativer, wie theologiſcher Supranaturalismus keinen Sinn und Verſtand. — Wenn daher die Perſer, die Inder, die Aegyptier, die Hebräer *körperliche Reinlichkeit* zu einer *religiöſen Pflicht* machten, ſo waren ſie hierin weit vernünftiger als die chriſtlichen Heiligen, welche in der *körperlichen Unreinlichkeit* das ſupranaturaliſtiſche Princip ihrer Religion veranſchaulichten und bewährten. Die Uebernatürlichkeit in der Theorie wird in der Praxis zur Widernatürlichkeit. *Die Uebernatürlichkeit* iſt nur ein *Euphemismus* für *Widernatürlichkeit*.

mein haben. In der Waſſertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Waſſer iſt der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldnen Zeitalters. Aber wir Menſchen unterſcheiden uns auch von der Pflanzen- und Thierwelt, die wir nebſt dem unorganiſchen Reiche unter den gemeinſamen Namen der Natur befaſſen — unterſcheiden uns von der Natur. Wir müſſen daher auch unſre Diſtinction, unſern weſentlichen Unterſchied feiern. Die Symbole dieſes unſers Unterſchieds ſind Wein und Brot. Wein und Brot ſind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menſchenproducte. Wenn wir im Waſſer erklären: der Menſch vermag nichts ohne Natur; ſo erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigſtens Geiſtiges, ohne den Menſchen; die Natur bedarf des Menſchen, wie der Menſch der Natur. Im Waſſer geht die menſchliche, geiſtige Thätigkeit zu Grunde; im Wein und Brot kommt ſie zum Selbſtgenuß. Wein und Brot ſind übernatürliche Producte — im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widerſprechenden Sinne. Wenn wir im Waſſer die reine Naturkraft anbeten, ſo beten wir im Weine und Brote die übernatürliche Kraft des Geiſtes, des Bewußtſeins, des Menſchen an. Darum iſt dieſes Feſt nur für den zum Bewußtſein gezeitigten Menſchen; die Taufe wird auch ſchon den Kindern zu Theil. Aber zugleich feiern wir hier das wahre Verhältniß des Geiſtes zur Natur: die Natur giebt den Stoff, der Geiſt die Form. Das Feſt der Waſſertaufe flößt uns Dankbarkeit gegen die Natur ein, das Feſt des Brotes und Weines Dankbarkeit gegen den Menſchen. Wein und Brot gehören zu den älteſten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, verſinnlichen uns die Wahrheit, daß der Menſch des Menſchen Gott und Heiland iſt.

Eſſen und Trinken iſt das Myſterium des Abendmahls — Eſſen und Trinken iſt in der That an und für ſich ſelbſt ein religiöſer

Act; ſoll es wenigſtens ſein.*) Denke daher bei jedem Biſſen Brot, der Dich von der Qual des Hungers erlöſt, bei jedem Schlucke Wein, der Dein Herz erfreut, an den Gott, der Dir dieſe wohlthätigen Gaben geſpendet — an den Menſchen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menſchen die Dankbarkeit gegen die Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleiſch der Pflanze iſt, welches dem Wohle Deiner Exiſtenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze Dir das Weſen der Natur verſinnbildlicht, die ſich ſelbſtlos Dir zum Genuſſe hingiebt! Vergiß alſo nicht den Dank, den Du der natürlichen Qualität des Brotes und Weines ſchuldeſt! Und willſt Du darüber lächeln, daß ich das Eſſen und Trinken, weil ſie gemeine, alltägliche Acte ſind, deßwegen von Unzähligen ohne Geiſt, ohne Geſinnung ausgeübt werden, religiöſe Acte nenne; nun ſo denke daran, daß auch das Abendmahl ein geſinnungsloſer, geiſtloſer Act bei Unzähligen iſt, weil er oft geſchieht, und verſetze Dich, um die religiöſe Bedeutung des Genuſſes von Brot und Wein zu erfaſſen, in die Lage hinein, wo der ſonſt alltägliche Act unnatürlich, gewaltſam unterbrochen wird. Hunger und Durſt zerſtören nicht nur die phyſiſche, ſondern auch geiſtige und moraliſche Kraft des Menſchen, ſie berauben ihn der Menſchheit, des Verſtandes, des Bewußtſeins. O wenn Du je ſolchen Mangel, ſolches Unglück erlebteſt, wie würdeſt Du ſegnen und

*) „Eſſen und Trinken iſt das allerleichteſte Werk, da die Menſchen nichts liebers thun: Ja das allerfröhlichſte Werk in der ganzen Welt iſt Eſſen und Trinken, wie man pfleget zu ſagen: Vor Eſſen wird kein Tanz. It. Auf einem vollen Bauch ſtehet ein fröhlich Haupt. Summa Eſſen und Trinken iſt ein lieblich nöthig Werk, das hat man bald gelernet und die Leute dahin geweiſet. Daſſelbe liebliche nöthige Werk nimmt unſer lieber Herr Chriſtus und ſpricht: Ich habe eine fröhliche ſüße und liebliche Mahlzeit zubereitet, euch will ich kein hart, ſchwehr Werk auflegen ..... ein Abendmahl ſetze ich ein" u. ſ. w. Luther. (Th. XVI. S. 222.)

preiſen die natürliche Qualität des Brotes und Weines, die Dir wieder Deine Menſchheit, Deinen Verſtand gegeben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen *ungemeine* Bedeutung, dem *Leben als ſolchem* überhaupt *religiöſe Bedeutung* abzugewinnen. *Heilig* ſei uns darum das Brot, *heilig* der Wein, aber auch *heilig* das Waſſer! Amen.

Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegſtellen.

Das Bewußtſein des unendlichen Weſens iſt nichts Andres als das Bewußtſein des Menſchen von der Unendlichkeit ſeines Weſens, oder: in dem unendlichen Weſen, dem Gegenſtande der Religion, iſt dem Menſchen nur ſein eignes unendliches Weſen Gegenſtand.

„Gott, ſagt der h. Thomas Aquino, iſt kein Körper. Jeder Körper iſt unendlich. Ueber jeden endlichen Körper können wir aber in der Vernunſt und Einbildungskraft hinausgehen. Wenn alſo Gott ein Körper iſt, ſo können unſre Vernunſt und Einbildungskraft etwas über Gott denken, was ſich widerſpricht.“ (Summa contra Gentiles l. I. c. 20.) „Die Himmel und Engel haben endliche Kräfte, ſie können alſo nicht die *unendliche Faſſungskraft unſres Geiſtes ausfüllen*, non poterunt mentis nostrae captum implere, qui ad recipiendum immensus est. (J. L. Vivis de Verit. Fidei Christ. l. I. de fine hom.) „Die Seligkeit iſt unſer letztes, unſer einziges Verlangen. Aber dieſes Verlangen kann kein irdiſches Gut ſtillen, denn alles Irdiſche iſt *unter* dem menſchlichen Geiſte. Gott allein iſt es, der des Menſchen Verlangen ſtillen, den Menſchen ſelig machen kann, denn der menſchliche Geiſt erkennt durch ſeinen Verſtand und verlangt durch ſeinen Willen das *allgemeine* (d. i. unendliche) Gut, aber nur in Gott wird das univerſelle Gut geſunden.“ (Thomas A. de Princip. Regim. l. I. c. 8.) „Der Gegenſtand des menſchlichen Verſtandes iſt das allgemeine Wahre (universale verum, d. h. das Wahre überhaupt oder das nicht auf eine beſtimmte Art eingeſchränkte Wahre); der Gegenſtand des menſchlichen Willens oder Verlangens aber das allgemeine Gut, welches nicht in irgend einem erſchaffnen (d. h. endlichen) Weſen, ſondern nur in Gott ſich findet. Gott allein kann alſo den menſchlichen Willen ausfüllen.“ (Derſ. Summa Theol. sac. Prima Secundae. Qu. II. 8.) Wenn nun aber nichts Körperliches, nichts Irdiſches, d. h. nichts Beſtimmtes, nichts Endliches, wenn nur das unendliche Weſen der dem menſchlichen Geiſte *entſprechende*,

angemeſſne Gegenſtand iſt, nur es allein den menſchlichen Willen und Verſtand *ausfüllen* kann, ſo iſt doch offenbar in dem unendlichen Weſen dem Menſchen *nur die Unendlichkeit des eignen Weſens* Gegenſtand, das unendliche Weſen nichts Andres, als ein Ausdruck, eine Erſcheinung, eine Offenbarung oder Vergegenſtändlichung von dem eignen unbeſchränkten Weſen des Menſchen.*) „Ein ſterbliches Weſen weiß nichts von einem unſterblichen Weſen" (Sallustius bei H. Grotius de Verit. Relig. Christ. l. I. §. 24. Not. 1.) d. h. das, dem unſterbliches Weſen Gegenſtand iſt, iſt ſelbſt unſterbliches Weſen. In dem unendlichen Weſen iſt mir nur als Subject, als *Weſen* Gegenſtand, was ein *Prädicat*, eine *Eigenſchaft von mir ſelbſt* iſt. *Das unendliche Weſen iſt nichts als die perſonificirte Unendlichkeit des Menſchen, Gott nichts als die perſonificirte, als ein Weſen vorgeſtellte Gottheit* oder *Göttlichkeit des Menſchen.*

„Die erkennenden Weſen unterſcheiden ſich darin von den nicht erkennenden, daß dieſe nur ihre eigne Form haben, jene aber auch die Form eines andern Weſens, denn die Form oder Geſtalt des Erkannten iſt in dem Erkennenden. Hieraus erhellt, daß die Natur des nicht erkennenden Weſens mehr eingeſchränkt und eingeengt iſt, die Natur des erkennenden Weſens aber eine größere Ausdehnung und Weite hat. Daher der Philoſoph (Ariſtoteles) ſagt: *Die Seele iſt gewiſſer Maßen Alles.* Die Einſchränkung einer Form (eines Weſens) kommt aber von der Natur, der Materie her. Je mehr daher etwas *immateriell* iſt, deſto mehr nähert es ſich der *Unendlichkeit.*" (Thomas Aq. Summa P. I. Qu. 14. Art. 2.) „Alles, was eine *unendliche Kraft* (virtutem infinitam) hat, hat ein *unendliches Weſen*; aber der *Geiſt* oder *Verſtand* hat eine *unendliche Kraft*, denn er erfaßt das Allgemeine, welches ſich auf Unendliches erſtrecken kann. Und dieß, daß die Verſtandeskraft ſich gewiſſer Maßen auf Unendliches erſtrecken kann, kommt daher, daß ſie keine materielle Kraft oder Form iſt, denn die Verſtandeskraft iſt keine Thätigkeit irgend eines körperlichen Organs." (Ebend. Qu. 7. Art. 2.) „Nicht unſer Fleiſch iſt nach dem Bilde Gottes, ſondern unſre Seele, welche frei iſt und überall hin ungebunden ſchweift, welche an die entfernteſten Orte uns verſetzt, die Abweſenden ſieht, in einem Nu das Univerſum überſchaut." (Ambroſius**) Hexaem. VI. c. 8.) „Unumſchriebenheit, Unbeſchränktheit im wahren und eigentlichen Sinne kommt nur Gott zu, aber

---

*) Und wenn Gott als die perſonificirte Seligkeit, der Endzweck des Menſchen iſt, ſo iſt doch offenbar Gott als das Weſen des Menſchen ausgeſprochen; denn wie kann der Endzweck eines Weſens außer ſeinem Weſen liegen? Nam qui movetur a *Deo* tanquam *fine*, non movetur ab extrinseco, sed a *seipso*, quandoquidem movetur ab eo, quod est *esse suum* laudabile et intimius intimissimo nostro. Theoph. Galeus Philos. Gener. L. III. c. 3. Sect. 3. §. 3. N. 11.

**) Der Raum- und Zeiterſparung wegen gebe ich öfter nur den Sinn, nicht die Worte einer Stelle, ſo auch hier.

ein Bild von ihr iſt der menſchliche Geiſt, welcher im Augenblick Morgen und Abend, Norden und Süden, Himmel und Erde nicht in der That, ſondern in der Vorſtellung allein durchmuſtert.“ (Theodoret Quaest. in Genes. Inter. 20.) Dürfen wir die Wahrheit unerſchrocken ausſprechen, ſo iſt in der That der Menſch *über* den Göttern ſelbſt oder ſie haben wenigſtens gänzlich gleiche Kräfte. Wenn nämlich ein himmliſcher Gott auf die Erde herabſteigt, ſo verläßt er die Grenze des Himmels. Der Menſch aber erhebt ſich in den Himmel und mißt ihn aus, und ſieht die Beſchaffenheiten ſeiner Höhen und Tiefen und nimmt alles Andre genau wahr und doch, was das Wichtigſte iſt, verläßt er nicht die Erde, indem er ſich in die Höhe ſchwingt. So ſehr kann ſich der Menſch *ausdehnen*. Daher können wir kühnlich ſagen, daß der irdiſche Menſch ein ſterblicher Gott, der himmliſche Gott aber ein unſterblicher Menſch iſt.“ (Hermes Trism. Poemander c. 10. 24. 25.) „Das Vermögen zu erkennen und handeln iſt bei dem Menſchen nicht, wie bei den übrigen Thieren beſchränkt, ſondern *unerſchöpflich* und *unendlich* und daher Gott ähnlich.“ (Hugo Gr. a. a. O.) Die Unendlichkeit des menſchlichen Weſens, die wir zuerſt nur indirect, durch Folgerung erkannten, haben wir in dieſen Sätzen, die ſich übrigens zahllos vermehren ließen, direct, unumwunden ausgeſprochen. Die pſychologiſche Unendlichkeit iſt der *Grund* der theologiſchen oder metaphyſiſchen Unendlichkeit. Die Unermeßlichkeit, die nicht auf Ort und Zeit eingeſchränkte Exiſtenz, die Allgegenwart Gottes iſt die verſinnlichte, vergegenſtändlichte Allgegenwart und Unermeßlichkeit der menſchlichen Vorſtellungs- und Einbildungskraft.

Das unendliche oder göttliche Weſen iſt das geiſtige Weſen des Menſchen, welches aber vom Menſchen abgeſondert und als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird. Gott iſt Geiſt, das heißt der Wahrheit nach: der Geiſt iſt Gott. Wie das Subject, ſo das Object, wie der Sinn, ſo der Gegenſtand. Gott — als abſtractes, d. i. abgezognes, unſinnliches Weſen — iſt nicht den Sinnen oder der ſinnlichen Einbildungskraft, ſondern nur der Vernunft Gegenſtand, alſo iſt er nur das Vernunftweſen, nur die ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche Vernunft.

„Gott fehlt keine Vollkommenheit, welche in irgend einer Weſensgattung gefunden wird. Unter den *Vollkommenheiten* der Weſen iſt aber die *vorzüglichſte* die *Intelligenz*, der *Verſtand*, denn dadurch iſt ein Weſen *gewiſſer Maßen Alles*, indem es die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich faßt: Gott iſt alſo ein erkennendes, denkendes Weſen.“ (Thomas A. Summa c. gent. l. I. c. 44. 5.) „Weil die Alten jede abgeſonderte Subſtanz Gott nannten, ſo folgte daraus, daß unſre Seele, d. i. der Verſtand, durch den wir erkennen, *göttlicher Natur* ſei, daher auch einige Chriſten unſrer Zeit, welche einen (sc. vom Menſchen) abgeſonderten thätigen Verſtand in uns annehmen, ausdrücklich ſagten, daß der *thätige Verſtand Gott* iſt. Dieſe Meinung konnte aber auch aus der Aehnlichkeit unſrer Seele mit Gott entſpringen, denn da das *Erkennen* vor Allem eine *charakteriſtiſche*

Eigenſchaft Gottes iſt und keinem niederen Weſen zukommt außer dem Menſchen wegen ſeiner Seele, ſo konnte es ſcheinen, daß die Seele zur göttlichen Natur gehöre.“ (Derſ. daſ. l. II. c. 85.) „Der Weiſe iſt mit Gott durch eine gewiſſe Verwandtſchaft verbunden, weil er ſich mit der Intelligenz beſchäftigt, welche iſt das Weſen Gottes ſelbſt. (Syneſius in Petavii Theol. dog. T. I. l. IV. c. 1. §. 1.) „Der Verſtand iſt der Zuſammenhang oder das Band zwiſchen uns und Gott.“ (R. Moſes ebend. T. IV. l. IV. c. 13. §. 8.) „Eine weit größere Einheit findet zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtatt, als zwiſchen der Seele und dem Fleiſch; denn eine größere Einheit iſt zwiſchen geiſtigen Naturen, als zwiſchen einer geiſtigen und körperlichen Natur. Gott aber iſt eine geiſtige Natur und der Menſch iſt eine geiſtige Natur.“ (Hugo Victor ebend. §. 14.) „Unter allen Creaturen kann ſich allein der vernünftige Geiſt zur Erforſchung Gottes erheben, denn er nähert ſich ihm am meiſten durch die Aehnlichkeit ſeines Weſens. Je mehr ſich daher der vernünftige Geiſt der Selbſterkenntniß befleißigt, deſto tüchtiger wird er zur Erkenntniß Gottes.“ (Anſelmus Monolog. c. 66.) „Der menſchliche Geiſt iſt mit nichts zu vergleichen als mit Gott ſelbſt.“ (Cicero Quaest. Tusc.) „Gott ſelbſt kann nicht anders gedacht werden, denn als freier und ungebundner, von aller ſterblichen Zuſammenſetzung abgeſonderter Geiſt.“ (Derſ. a. a. O.) Die Alten nannten überhaupt geradezu die Seele, den Geiſt, die Vernunft Gott, während die Chriſten direct oder mit Worten die Nichtverſchiedenheit Gottes vom menſchlichen Geiſte läugnen, indirect aber oder in der That behaupten. Die Chriſten warfen daher den Heiden vor, daß ſie die Vernunft vergöttert hätten; aber die Chriſten thun daſſelbe. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß die Chriſten mit dem Vernunft- oder Abſtractionsvermögen des Menſchen zugleich das Gegentheil deſſelben, das Gefühlsweſen, kurz das ganze Weſen des Menſchen vergötterten und dadurch — abgeſehen von andern in dieſer Schrift entwickelten Gründen — den vom Menſchen abgeſchiednen Geiſt, welcher bei den Alten den unverkennbaren Charakter einer ſubjectiven, menſchlichen Abſtraction hatte, zu einem, wenigſtens ihrer Einbildung nach, ſelber fühlbaren, materiellen Weſen machten. „Das beſchauliche Leben, ſagt vortrefflich Thomas A. (in ſeiner Exposit. in Cantica Cantic. Parisiis 1515. fol. 8.) hat bei den Theologen (d. i. Chriſten) und den Philoſophen (d. i. Heiden) nicht dieſelbe Bedeutung. Die Philoſophen ſetzen die Glückſeligkeit, den Zweck der Beſchauung in die Weisheit, die Ausübung der Denkkraft; aber die Theologen ſetzen ihn mehr in das Schmecken, als Denken, mehr in die Liebe und Süßigkeit, als in die Beſchauung. Wenn wir daher die Sinne zur Bezeichnung dieſes Unterſchieds wählen wollen, ſo können wir ſagen: das beſchauliche Leben der Philoſophen erquicke Augen und Ohren — denn unter allen Sinnen tragen dieſe am meiſten zur Erkenntniß und Wiſſenſchaft bei, — die geiſtliche Beſchauung aber erquicke den Geſchmack, den Geruch und das Gefühl.“ Bemerkt muß übrigens noch werden, daß die Chriſten deßwegen hauptſächlich auch Gott vom Geiſte, von der Seele des Menſchen unterſcheiden, weil ſie den Geiſt, die Seele mit dem individuellen, d. i. wirklichen, ſinnlichen, leiblichen Weſen identificiren, während die Alten die Vernunft, den Geiſt im Menſchen ſelbſt als ein abgeſondertes Weſen, als ein Weſen für ſich dachten. Wenn und wo daher die Chriſten läugnen, daß Gott der Geiſt oder die

Seele des Menſchen ſei, ſo bedeutet der Geiſt den denkenden *Menſchen*, die Seele den empfindenden, begehrlichen Menſchen oder die mit dem Leibe verbundne, die leiblich, ſinnlich beſtimmte Seele. So ſagt z. B. Auguſtin (contra Fortunatum), „etwas Andres iſt Gott, etwas Andres die Seele. Gott iſt unverletzlich, unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar. Die Seele aber ſündigt u. ſ. w. Wenn alſo die Seele die Subſtanz Gottes iſt, ſo irrt die Subſtanz Gottes, ſo wird die Subſtanz Gottes verdorben u. ſ. w.“ Und Thomas A. (S. c. Gent. l. II. c. 25.) „Gott iſt ewig, die Seele aber war nicht vor ihrem Leibe. Gott iſt unveränderlich, aber in der Seele iſt Veränderung. Gott iſt reine Thätigkeit, aber in der Seele iſt Fähigkeit (Leiden) und Thätigkeit, alſo kann die Seele nicht etwas von der göttlichen Subſtanz ſein.“ Aber was iſt dieſe Seele anders als der Menſch? Die Seele ſelbſt iſt eben ſo unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar, als Gott, denn ſie iſt nach den Chriſten ſelbſt untheilbar, einfach, immateriell, unverwüſtlich, unſterblich; kurz Alles, was ſie der Seele in der *Moral* abſprechen, das ſprechen ſie ihr in der *Metaphyſik* zu. Die metaphyſiſchen Beſtimmungen, die *Weſensbeſtimmungen* der Gottheit und Seele ſind dieſelben. Dieß zeigt ſich beſonders in der Unſterblichkeitslehre, wo ſie, ſei es nun ausdrücklich oder geiſtlich, die Beſtimmungen der Gottheit der Seele zueignen. So ſagt z. B. Grotius. (de Verit. Rel. chr. l. I. c. 23.) „die Natur der Seele hängt von Nichts ab; es giebt keinen *Gegenſatz* der Seele,“ d. h. ſie iſt das abſolute, das unendliche Weſen; denn auch Gott, „die allgemeine Urſache, die univerſale Natur,“ hat nichts zu ihrem Gegenſatz, wie es ausdrücklich z. B. bei Thomas Aq. in ſeinem Commentar zum Dionyſius heißt. Um daher die Exiſtenz Gottes, d. h. eines von der Seele unterſchiednen Weſens zu beweiſen, läugnen die Chriſten die Exiſtenz der Seele als eines vom Leibe, vom Materiellen unterſchiedenen Weſens, identificiren ſie die Seele mit dem leibhaften Menſchen; um aber die Exiſtenz der Unſterblichkeit zu beweiſen, läugnen ſie die Verſchiedenheit der Seele von der Gottheit, machen ſie die Seele zu einem vom Leibe unterſchiednen und unabhängigen, göttlichen Weſen, *) geſtehen ſie alſo ein, daß die Seele Gottes die Seele des Menſchen iſt, denn die Seele der Theologie iſt einzig die *unſterbliche* Seele. „Wegen des *ewigen Lebens allein* ſind wir *eigentlich* Chriſten.“ Auguſtin. (De Civ. D. l. VI. c. 9.)

Gott iſt nicht dieſer oder jener, nicht dein oder mein Geiſt; er iſt der Geiſt, der aber ſelbſt wieder *als ein ſingulärer, einzelner, ſelbſtſtändiger Geiſt* gedacht oder vorgeſtellt wird. Gott iſt überhaupt der und *zwar als Gattungsbegriff individualiſirte oder perſonificirte Gattungsbegriff, die als Gattung im Unterſchiede von den Individuen exiſtirend gedachte Gattung.* Gott iſt der Inbegriff aller Realitäten,

*) So läugnen ſie auch, um zu beweiſen, daß ein Gott, ein ſchlechthin vollkommnes Weſen exiſtirt und Schöpfer der Welt iſt, die Uebel der Welt, ſind Optimiſten; aber um zu beweiſen, daß ein anderes, unſterbliches Leben iſt, läugnen ſie die Güter der Welt, ſind ſie Peſſimiſten.

heißt: Gott iſt der Inbegriff aller Gattungen oder Gattungsbegriffe. Der Unterſchied zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum iſt in dieſer Beziehung der, daß bei den Heiden die Gattung ein gedachtes Weſen iſt, welches *nur in den ſinnlichen, wirklichen Individuen Exiſtenz hat*, bei den Chriſten die Gattung *als ſolche, als gedachtes Weſen für ſich ſelbſtſtändige Exiſtenz hat*. Die Heiden *unterſchieden Denken und Sein*, die Chriſten *identificirten Beides*. Der *Polytheismus* beruht auf dem *Unterſchied*, der *Monotheismus* auf der *Einheit von Denken und Sein, Gattung und Individuum*.

„Man ſagt nicht, der Menſch oder das Thier iſt die Weiße, weil die Weiße nicht für ſich einzeln exiſtirt, ſondern durch das exiſtirende Subject vereinzelt oder individualiſirt wird. Eben ſo ſagt man nicht, daß Sokrates oder der Menſch die Menſchheit iſt, aber die göttliche Weſenheit iſt für ſich einzeln exiſtirend und in ſich ſelbſt individualiſirt. (*Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata.*) Die göttliche Weſenheit wird daher zum Prädicat Gottes gemacht, ſo daß man ſagt: Gott iſt ſeine Weſenheit, d. h. wie es richtig der Commentator Franciſc. Ferrarienſis zu dieſer Stelle erklärt: Gott iſt die Gottheit.“ (Thomas A. S. c. Gent. l. I. c. 21.) „Das *abſtracte Sein* kann nur eines ſein, gleichwie die Weiße, wenn ſie abſtract exiſtirte, nur *eine* wäre. Aber Gott iſt ſelbſt das abſtracte Sein (Deus est *ipsum esse abstractum*, d. h. das Sein als Sein, der Begriff des Seins, der aber als ein Seiendes zugleich gedacht wird), da er *ſein* Sein iſt. Es kann daher nur *ein* Gott ſein.“ (Derſ. a. a. O. c. 42.) „Bei den aus Form und Materie zuſammengeſetzten Weſen unterſcheiden ſich nothwendig die Natur oder Weſenheit und das Subject oder Individuum (suppositum), weil die Weſenheit oder Natur nur Das in ſich faßt, was in die Definition der Species oder Gattung fällt. So begreift die Menſchheit Das in ſich, was in die Definition des Menſchen fällt, denn *dieſer* Menſch iſt *Menſch* und das bedeutet eben die Menſchheit, das nämlich, wodurch der Menſch iſt Menſch. Aber die individuelle Materie mit allen individualiſirenden Accidenzen geht nicht in die Definition der Gattung ein, denn in die Definition des Menſchen kommt nicht dieſes Fleiſch und dieſe Knochen, die Weiße oder Schwärze oder ſonſt etwas dergleichen; dieſe Accidenzen werden ausgeſchloſſen aus der *Menſchheit* und nur eingeſchloſſen in dem, was *Menſch* (d. h. menſchliches Individuum) iſt, daher der Menſch Etwas in ſich hat, was die Menſchheit nicht hat, und folglich iſt *der Menſch und die Menſchheit nicht ganz daſſelbe*. Da aber, wo keine Zuſammenſetzung iſt aus Form und Materie (d. h. aus Geiſt und Fleiſch, Gattung und Individuum), wo die Individualiſirung nicht durch die individuelle Materie, d. h. durch *dieſe* Materie geſchieht, ſondern die Formen *durch* und *für ſich ſelbſt individualiſirt* ſind, da ſind nothwendig die Formen ſelbſt die beſtehenden Subjecte oder Individuen, ſo daß in ihnen kein Unterſchied iſt zwiſchen Individuum und Weſen oder Gattung (non differt suppositum et natura). Da nun aber Gott nicht zuſammengeſetzt iſt aus Materie und Form, ſo iſt nothwendig Gott ſeine Gottheit (d. h. *die* Gottheit), ſein Leben (d. h. *das* Leben) und alle ſonſtigen Prädicate.“ (Derſ. Summ. Sacrae Theol. P. I. Qu. 3. Art. 3.) D. h. aber: Gott

iſt ein bloßes Prädicat, das aber als Subject, ein bloßer Gattungsbegriff, der aber als Einzelweſen vorgeſtellt, und darum, obgleich ein nur abſtractes Weſen, als wirkliches, exiſtirendes Weſen gedacht wird. „Je *weniger beſtimmt* daher, je *allgemeiner* und unbedingter ein Name iſt, deſto mehr *eignet* er ſich für Gott. Unter allen Namen iſt darum der geeignetſte für Gott der Name: „Ich bin, der ich bin" 2. Moſe 3, 14., der Name des Seins ſchlechtweg, denn er iſt der univerſellſte." (Derſ. Qu. 13. Art. 11.) „Je *ſpecieller* die Namen ſind, deſto mehr beſtimmen ſie eine der Creatur zukommende Weiſe." (Derſ. Qu. 33. A. 1. Siehe hierüber auch Petavius de Trinit. l. V. c. 6. §. 10.) „Wenn wir die Namen der *Erzeugung* und des *Sohnes* von den erſchaffnen Dingen auf Gott übertragen, ſo ſondern wir im Geiſte alles Grobe (Materielle) und Vergängliche davon ab, wie z. B. die Theilung der Subſtanz, die Zeitordnung; nur dieß Eine behalten wir: die Gemeinſchaft oder Mittheilung des Weſens und der Natur. Eben ſo, wenn wir Gott das *Wort* nennen, ſo laſſen wir weg, was in dem Begriffe dieſes Wortes liegt, inwiefern es den Creaturen zukommt, wie z. B. das Unſelbſtſtändige und Flüchtige." (Iſidorus Peluſiota bei Petavius de Trinit. l. VII. c. 14. §. 6.) Das heißt: der Sohn, wie er in Gott iſt, der göttliche Sohn iſt nichts Andres als *der Sohn in abstracto, der Begriff des Sohns*; das Wort, wie es in Gott iſt, das göttliche Wort iſt nicht dieſes oder jenes vom Menſchen ausgeſprochne, in der Luft verhallende, nicht ein deutſches oder griechiſches, römiſches oder hebräiſches Wort, ſondern das Wort an ſich, das Wort überhaupt, der *Gattungsbegriff* des Wortes, welchem natürlich alle Beſtimmungen der Gottheit: Un- und Ueberſinnlichkeit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Einfachheit zukommen. Ganz entſprechend dem Grundbegriff oder Grundweſen der Gottheit iſt es daher, daß in der Trinität die innern Eigenſchaften der Gottheit *als Perſonen*, als Weſen individualiſirt werden. Gott iſt nichts Andres als ein Inbegriff, eine Menge von Adjectiven, die als Subſtantive, von Prädicaten, von Abſtractionen, die als Subjecte, als Weſen vorgeſtellt werden. Mit demſelben Rechte, mit dem der Geiſt, die Weisheit, die Vorſehung, die Güte, die Macht, kurz allgemeine, vom Menſchen und der Natur abgezogne Begriffe in Gott zu Weſen gemacht werden, mit demſelben Rechte werden die abgezognen Eigenſchaften der Vaterſchaft, der Sohnſchaft zu Perſonen verdichtet. „Die heilige Schrift ſchreibt Gott Hände, Augen, Herz und andere Organe zu, um damit eine gewiſſe Wirkſamkeit oder Thätigkeit Gottes auszudrücken, ſo aber, daß, obgleich alles Plumpe, Unvollkommne und Körperliche abgezogen wird, dennoch die *eigentliche, wirkliche Thätigkeit* dieſer Organe ihm zugeſchrieben wird. Denn Gott *hört* und *ſieht* und *will* und *denkt wirklich*, ob er gleich die Körpertheile nicht hat und gebraucht, denen dieſe Begriffe oder Thätigkeiten entſprechen. Eben ſo ſagt die Schrift, daß der Sohn aus der Gebährmutter vom Vater erzeugt ſei, denn obgleich in Gott keine Gebährmutter, überhaupt nichts Körperliches iſt, ſo iſt doch in ihm *wahre* Erzeugung, wahre Geburt, die eben mit dem Worte: Gebährmutter angezeigt wird." *) *Petavius*. (Ebend. l. V.

*) Dieſe Stelle iſt eine wahrhaft claſſiſche; ſie veranſchaulicht aufs Klarſte, ja Handgreiflichſte das Weſen der Theologie. Gott iſt der *Actus purus*, die bloße reine Thätigkeit ohne Leiden, d. h.

c. 7. §. 4.) In der Erkenntniß, daß Gott nichts Andres iſt als der als Gattungsbegriff perſonificirte oder individualiſirte Gattungsbegriff, haben wir den Schlüſſel zu allen Geheimniſſen der Theologie, die Erklärung aller ihrer Unerklärlichkeiten und Unbegreiflichkeiten, die Auflöſung aller der verwirrenden Widerſprüche und Schwierigkeiten, über die ſich ſonſt die Theologen und Philoſophen vergeblich den Kopf zerbrochen haben. Wir erkennen daraus, woher es kommt, daß man von Gott nur „en general und überhaupt reden kann," bei allen ſpeciellen Fragen aber, bei allen Fragen nach der Art und Weiſe die Antwort in der Theologie verneinend ausfällt, daher nämlich, daß bei dem Gattungsbegriff, wie übrigens ſchon früher bei dem Schöpfungsact gezeigt wurde, alle ſpeciellen und individuellen Beſtimmungen wegfallen, Beſtimmungen, die aber gleichwohl der Glaube oder die Theologie in Gott als an ſich, nur nicht für unſre Erkenntniß vorhanden annimmt, weil ſie dieſen Gattungsbegriff als ein wirkliches, gegenſtändliches Weſen vorſtellt. Wir erkennen daraus, welches der wahre Sinn der Unendlichkeit, der Urſächlichkeit, der Erhabenheit, der Vollkommenheit, der eben ſo wohl poſitiven als negativen Natur Gottes iſt. Gott iſt in demſelben Sinne das Weſen, von dem Alles eben ſo wohl bejaht als verneint werden kann, in demſelben Sinne Alles und Nichts, in welchem z. B. *die* Farbe *alle* Farben und *keine*, nämlich beſondere und einzelne Farbe iſt; in demſelben Sinne unendlich, in welchem es die Gattung iſt, welche nicht auf dieſen Ort, dieſe Zeit, dieſes Individuum, dieſe Art eingeſchränkt iſt, denn „die Allgemeinheiten, die Gattungen (Universalia) ſind *überall* und *immer*" (Thomas A. Summ. Theol. P. I. Qu. 46. A. 2.); in demſelben Sinne *über* den Menſchen, in welchem die Farbe über den Farben iſt, denn „die Menſchheit iſt *über* den Menſchen" (Derſ. im Vorwort ſeiner Exposit. in Dionysii A. divina Nomina*)); in demſelben Sinne das höchſte Weſen und als dieſes der Grund und die Urſache aller Weſen, in welchem es überhaupt die Gattung iſt, wenn ſie im Unterſchiede von den Individuen als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird; in demſelben Sinne das vollkommene Weſen, in welchem es den Individuen gegenüber die Gattung iſt, denn *die* Farbe iſt *alle* Farben, während die wirkliche, individuelle Farbe immer nur *eine* mit Ausſchluß aller andern iſt, die Gattung daher der Inbegriff aller Vollkommenheiten, welche an die Individuen vertheilt ſind. „Gott iſt das für ſich beſtehende Sein ſelbſt (ipsum esse per se subsistens). Darum begreift er alle Vollkommenheiten des Seins in ſich, denn es iſt offenbar, daß wenn etwas Warmes nicht alle Vollkommenheit der Wärme in ſich hat, dieß nur darin ſeinen Grund hat, daß die Wärme nicht

ohne Körper, die *Thätigkeit des Auges*, aber *ohne Augen*, die *Thätigkeit des Kopfes*, *das Denken*, aber *ohne Kopf*. Die Frage: „*giebt es einen Gott?*" iſt daher die Frage: giebt es *ein Sehen ohne Augen*, ein *Denken ohne Kopf*, *eine Liebe ohne Herz*, *eine Zeugung ohne Zeugungsorgan*, *ein Gebähren ohne Gebährmutter?* Ich glaube an Gott heißt: ich glaube an eine Kraft *ohne* Organ, an einen Geiſt *ohne* Natur oder Leib, an ein Abſtractum *ohne* Concretum, an eine Weſenheit *ohne Weſen*, d. h. ich glaube an *Wunder*.

*) So ſagt er auch ausdrücklich in dieſem Commentar c. 12: *sicut* participationes excedunt participantia, ut *sanctitas sanctum*, *ita* collocatur super omnia existentia ille qui superior est omnibus existentibus, d. h. das Abſtracte iſt höher als das Concrete.

auf vollſtändige Weiſe participirt (d. i. verwirklicht) wird, daß aber, wenn die Wärme *für ſich ſelbſt* exiſtirte, ihr auch nichts von der Vollkommenheit der Wärme fehlen könnte." (Thomas A. a. a. O. Qu. 4. A. 2.) Wir erkennen hieraus, wie thöricht es iſt, wenn man ſich Gott in einem Individuum dargeſtellt oder verwirklicht vorſtellt, ſo thöricht, als wenn man ſich die Farbe, ein von den einzelnen und beſondern Farben abgezognes Gedankenweſen, in *einer* Farbe verwirklicht vorſtellen wollte; wie richtig, wie nothwendig dagegen es iſt, wenn man in der Auflöſung und Zurückführung des göttlichen Weſens auf die wirklichen Weſen, von welchen es abſtrahirt iſt, daſſelbe ſich in der Allheit der Individuen verwirklicht denkt, denn Gott wird ja ausdrücklich als das Weſen vorgeſtellt und beſtimmt, welches alle Vollkommenheiten, alle Tugenden, die in den wirklichen Weſen zerſtreut und vertheilt ſind, vereint beſitzt. „Obgleich Gott, ſagt z. B. Thomas A. in ſeinem Commentar zu Dionyſius A. (cap. 11.) in ſich ſelbſt untheilbar bleibt, ſo werden doch ſeine Gaben, d. h. ſeine Vollkommenheiten und Kräfte von den Creaturen zertheilt und theilweiſe je nach ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit aufgenommen."

Gott iſt kein phyſiologiſches oder kosmiſches, ſondern ein pſychologiſches Weſen.

Wer keinen Gott in die Natur ſchon hineinlegt, der bringt auch keinen aus ihr heraus. Die Beweiſe von der Exiſtenz Gottes aus der Natur ſind nur Beweiſe von der *Unwiſſenheit* und *Arroganz* des Menſchen, mit welcher er die Schranken ſeines Kopfes zu Schranken der Natur macht. Nimmt man auch Zwecke in der Natur an — der Zweck der Natur liegt *nicht außer* und *über der Natur*, ſo wenig als der Zweck des Auges, das Sehen außer und über dem Weſen, dem Bau, dem Organismus des Auges liegt, und führt daher auf kein Weſen außer und über der Natur. Der Zweck iſt in der Natur nicht unterſchieden und unabhängig vom Mittel, von der Beſchaffenheit des Organs; die Natur hört nur durch das Ohr, ſieht nur durch das Auge, denkt nur durch das Hirn, aber ein Gott hört *ohne* Ohren, ſieht *ohne* Augen und denkt *ohne* Hirn. Woher iſt der Zweck, ruft der Theiſt, indem er den Zweck von den Mitteln in Gedanken abſondert und für ſich ſelbſt denkt, aber ich frage: woher ſind denn die Mittel? wie kann aus einem Weſen, das *ohne Kopf* denkt, ein Weſen entſpringen, das nur *in* und *mit* dem Kopf denkt? wozu braucht denn ein immaterielles, ohne Mittel wirkendes, allmächtiges Weſen *materielle Mittel*? Der Schluß von der Natur auf einen Gott, d. h. ein von der Natur unterſchiedenes, übernatürliches, geiſtliches Weſen als Urſache derſelben iſt daher nur da am Orte und gerechtfertigt, wo der Menſch glaubt, daß man auch ohne Augen ſehen und ohne Ohren hören kann, wo das Band zwiſchen der Urſache und Wirkung, dem Mittel und Zweck, dem Organ und der Funktion einzig das *allmächtige*, göttliche Weſen iſt. „Die natürlichen Dinge, ſagt z. B. *Calvin*, ſind nichts Andres als Werkzeuge, die Gott beſtändig nur ſo viel wirken läßt, als er will, und nach Gefallen dreht und wendet, je nachdem er dieſes oder jenes durch ſie machen will. Kein Geſchöpf hat eine ſo bewundernswürdige und auffallende Kraft als die Sonne. Sie

beleuchtet den ganzen Erdball mit ihrem Glanze, ſie erhält und erquickt alle Thiere mit ihrer Wärme, ſie befruchtet die Erde mit ihren Strahlen .... Und doch ließ der Herr, damit man ihn allein als den wahren Urheber prieſe, eher als er die Sonne ſchuf, das Licht hervorkommen und die Erde mit Kräutern und Früchten aller Art ſich erfüllen. 1. Moſe 1, 3. 11. Kein Frommer wird alſo die Sonne zur hauptſächlichen oder nothwendigen Urſache von Dingen machen, die ſchon vor Erſchaffung der Sonne exiſtirten, ſondern nur zu einem Werkzeug, deſſen ſich Gott bedient, weil er will, denn er könnte eben ſo gut auch ohne die Sonne durch ſich ſelbſt daſſelbe bewirken." (Instit. Chr. Relig. l. I. c. 16. sect. 2.) Allerdings wäre kein Gott; wenn keine Natur wäre, aber die Natur iſt nur die Bedingung, die Menſchheit die Urſache der Gottheit. Die Natur giebt nur den Stoff zur Gottheit, aber die Seele haucht ihr der Menſch ein. So ſtammt nur die Macht aus der Natur, aber die Allmacht aus dem Menſchen. Die Exiſtenz Gottes gründet ſich wohl auf die Natur, aber das Weſen Gottes nur auf den Menſchen. „Zwei Bilder, ſagt Hugo im Prolog ſeines Commentars zum Dionyſius A., wurden dem Menſchen vorgeſetzt, um in ihnen das Unſichtbare ſchauen zu können, das Bild der Natur und das der Gnade. Jenes war die Geſtalt dieſer Welt, dieſes die Menſchheit des Wortes. Die Natur konnte wohl demonſtriren, aber erleuchten konnte ſie nicht; die Menſchheit des Erlöſers aber erleuchtete erſt, ehe ſie demonſtrirte. Durch die Bilder der Natur wurde der Schöpfer nur angedeutet, in den Bildern aber der Gnade wurde Gott als gegenwärtig gezeigt, jene wirkte er nur, um uns die Einſicht, daß er iſt, in dieſen aber wirkte er, um uns die Erkenntniß zu geben, daß er gegenwärtig iſt." Die Natur, fügen wir dieſen Worten Hugo's bei, giebt nur Brot und Wein, aber den religiöſen oder theologiſchen Inhalt legt der Glaube, das Gemüth, die Phantaſie hinein. Der Natur eine theologiſche oder theiſtiſche Bedeutung unterlegen, heißt dem Brote die Bedeutung des Fleiſches, dem Weine die Bedeutung des Blutes geben. Die Natur zum Werk und Ausdruck eines Gottes machen, heißt ihr die Subſtanz nehmen und nur die Accidenzen laſſen. „Aus dem Sinnlichen, ſagt Thomas A., kann nicht das göttliche Weſen als ſolches erkannt werden, denn die ſinnlichen Geſchöpfe ſind Wirkungen Gottes, die nicht die Kraft der Urſache auf eine ihr entſprechende (adäquate) Weiſe darſtellen. Weil jedoch die Wirkungen von der Urſache abhängen, ſo können wir durch ſie erkennen, ob Gott iſt und was ihm inſofern zukommt, als er die erſte Urſache aller Dinge iſt." (Summa P. I. Qu. 12. A. 12.) Aber die bloße Urſächlichkeit, ſei ſie auch die erſte und allgemeinſte, macht noch keine Gottheit. Die Urſache iſt ein phyſiſcher Begriff, wenn gleich allerdings die Urſache, wie ſie die Grundlage (die Prämiſſe) der Gottheit bildet, ſchon ein durchaus abgezogner und hyperphyſiſcher Begriff iſt, denn er iſt nichts Andres als der perſonificirte Gattungsbegriff der Urſache. „Die natürliche Erkenntniß (d. h. die nur auf die Natur ſich ſtützende) kann nicht zu Gott kommen, inwieſern er Gegenſtand der Seligkeit iſt." (Derſ. ebend. Sec. P. sec. Partis Qu. 4. 7.) Aber erſt der Gott, welcher Gegenſtand der Seligkeit, iſt der religiöſe, der eigentliche, der dem Begriffe oder Namen der Gottheit entſprechende Gott. „In der Natur, ſagt derſelbe, finden ſich nur Spuren, aber kein Bild der Gottheit. Die Spur zeigt nur an, daß Jemand vorübergegangen iſt, aber nicht

wie er beſchaffen iſt. Das Bild Gottes findet ſich nur in der vernünftigen Creatur, im Menſchen.“ (Ebend. P. I. Qu. 45. A. 7.) Der Glaube an einen übernatürlichen Urſprung der Natur ſtützt ſich daher nur auf den Glauben an die Uebernatürlichkeit des Menſchen. Die Erklärung und Ableitung der Natur von einem von der Natur unterſchiedenen Weſen hat zur Vorausſetzung die Unerklärlichkeit und Unableitbarkeit des ſich von der Natur unterſcheidenden menſchlichen Weſens aus der Natur. Gott iſt Schöpfer der Natur, weil der Menſch (nämlich auf dem Standpunkt der Religion und Theologie) kein Geſchöpf der Natur iſt. Der Menſch iſt (scil. ſeiner Vorſtellung nach) nicht aus der Natur; aber gleichwohl hat der Menſch das Bewußtſein, daß er, wenigſtens von vorn herein, nicht ewig, daß er entſprungen, entſtanden iſt. Alſo woher iſt er? Aus Gott, d. h. aus einem Weſen ſeines Weſens, ſeines Gleichen, das ſich aber dadurch von ihm unterſcheidet, daß es nicht entſtanden iſt. Gott iſt nur indirect, nur mittelbar, nur deßwegen Schöpfer der Natur, weil er der Schöpfer oder richtiger Vater des Menſchen iſt, weil er nicht Schöpfer des Menſchen ſein könnte, wenn er nicht auch Schöpfer der Natur wäre, in welche ſich nun einmal der Menſch troß ſeines ſupranaturaliſtiſchen Weſens verflochten ſieht. Die Natur iſt alſo nur darum von Gott, weil der Menſch aus Gott iſt, und aus Gott, göttlichen Urſprungs iſt der Menſch, weil er ein göttliches Weſen iſt, welches er aber — abgeſehen davon, daß er überhaupt in Gott ſein Weſen als Gattung, in ſich als Individuum, in Gott als unbeſchränkt, als unleiblich, in ſich als beſchränkt, als leiblich denkt — als ein anderes nur deßwegen vorſtellt, weil das Bewußtſein ſeines Entſtandenſeins mit dem Bewußtſein oder der Vorſtellung ſeines Gottſeins im Widerſpruch ſteht. Das Gottesbewußtſein, das Bewußtſein: ich bin Gottesgeſchöpf, Gotteskind iſt daher das höchſte Selbſtbewußtſein des Menſchen. „Wenn dich, ſagt Epictet, der Kaiſer an Kindesſtatt annähme, ſo würde man nicht deinen Hochmuth ertragen können. Warum willſt du alſo nicht ſtolz ſein, wenn du weißt, daß du Gottes Sohn biſt?“ (Arrian. Epict. I. I. c. 3.)

Die Natur, die Welt hat keinen Werth, kein Intereſſe für den Chriſten. Der Chriſt denkt nur an ſich, an ſein Seelenheil, oder, was eins iſt, an Gott.

„Dein erſter und letzter Gedanke ſei du ſelbſt, dein einziger Gedanke dein Heil.“ De inter. Domo (Pſeudobernhard.) „Wenn du dich aufmerkſam betrachteſt, ſo iſt es zu verwundern, wenn du je an etwas Andres denkſt.“ Bernardus. (Tract. de XII. grad. hum. et sup.) „Biſt denn du ſelbſt nicht das Köſtlichſte für dich?“ Boethius. (De Consol. Philos. l. II. Prosa IV.) „Ob die Sonne größer iſt als die Erde, oder nur einen Fuß in die Breite mißt? ob der Mond mit fremdem oder eignem Lichte ſtrahlt? Das zu wiſſen, bringt keinen Nutzen, nicht zu wiſſen, keinen Schaden. Euer Wohl iſt in Gefahr: das Heil nämlich eurer Seelen.“ Arnobius. (Adv. gentes l. II. c. 61.) „Ich frage alſo: was iſt der Gegenſtand der Wiſſenſchaft? Die Urſachen der natürlichen Dinge? welche Seligkeit habe ich davon zu erwarten, wenn ich den Urſprung des Nils oder die Faſeleien der Phyſiker über den Himmel

kenne?“ Lactantius. (Inst. div. l. III. c. 8.) „Auch wiß- und neugierig (curiosi) ſollen wir nicht ſein. Manche halten es für etwas Großes, wenn ſie, ohne ſich doch darum zu bekümmern, was Gott iſt, dieſe geſammte Körpermaſſe, welche Welt genannt wird, aufs ſorgfältigſte erforſchen. Die Seele unterdrücke dieſe eitle Wißbegierde, die den Menſchen meiſtens zu dem Glauben verleitet, daß nur Körperliches exiſtire.“ Auguſtinus. (De Mor. Eccl. cath. l. I. c. 21.) „Das auferſtehende und ohne Ende lebende Fleiſch iſt ein bei weitem wiſſenswürdigerer Gegenſtand, als Alles, was nur immer die Aerzte durch Forſchung (in demſelben im menſchlichen Körper) kennen lernten.“ (Derſ. de anima et ejus orig. l. IV. c. 10.) „Laß natürliche Kunſt fahren. Iſt genug, daß du weißt, daß Feuer heiß, Waſſer kalt und feucht iſt. Wiſſe, wie du deinen Acker, Viehe, Haus und Kind üben ſollſt, das iſt dir genug in natürlicher Kunſt. Darnach denke, wie du nur allein Chriſtum erlerneſt, der wird dir zeigen dich ſelbſt wer du biſt, was dein Vermögen iſt. Alſo wirſt du Gott und dich ſelbſt erlernen, welches kein natürlicher Meiſter, noch natürliche Kunſt je erfahren hat.“ Luther. (T. XIII. 264.)

Aus dieſen Belegſtellen, die ſich übrigens bis ins Unzählige vervielfältigen ließen, erhellt zur Genüge, daß das wahre, religiöſe Chriſtenthum kein Princip, kein Motiv zu wiſſenſchaftlicher und materieller Cultur in ſich hat. Das praktiſche Ziel und Object des Chriſten iſt einzig der Himmel, d. h. das realiſirte Seelenheil. Das theoretiſche Ziel und Object des Chriſten aber iſt einzig Gott, als das mit dem Seelenheil identiſche Weſen. Wer aber Gott weiß, weiß Alles. Ja ſo unendlich mehr Gott iſt als die Welt, ſo unendlich mehr iſt auch die Theologie als die Erkenntniß der Welt. Die Theologie macht ſelig, denn ihr Object iſt nichts Andres als die perſonificirte Seligkeit. „Unglücklich iſt, wer Alles kennt, aber dich nicht kennt, glücklich aber, der dich kennt, wenn er auch ſonſt nichts weiß.“ Auguſtin. (Confess. l. V. c. 4.) Wer möchte, wer könnte alſo das ſelige göttliche Weſen mit den unſeligen nichtigen Dingen dieſer Welt vertauſchen? Wohl offenbart ſich Gott in der Natur, aber nur nach ſeinen allgemeinſten, unbeſtimmteſten Eigenſchaften; — Sich ſelbſt, ſein wahres, ſein perſönliches Weſen offenbart er nur in der Religion, im Chriſtenthum. Die Erkenntniß Gottes aus der Natur iſt Heidenthum, die Erkenntniß Gottes aus ſich ſelbſt, aus Chriſtus, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, iſt Chriſtenthum. Welches Intereſſe ſollte daher für den Chriſten die Beſchäftigung mit den materiellen, natürlichen Dingen haben? Die Beſchäftigung mit der Natur, die Cultur überhaupt ſetzt voraus oder bewirkt wenigſtens unfehlbar einen heidniſchen, d. i. weltlichen, antitheologiſchen, antiſupranaturaliſtiſchen Sinn und Glauben. Die Cultur der modernen chriſtlichen Völker iſt daher ſo wenig aus dem Chriſtenthum abzuleiten, daß ſie vielmehr nur aus der Negation des Chriſtenthums, die freilich zunächſt nur eine praktiſche war, begriffen werden kann. Wohl iſt überhaupt zu unterſcheiden zwiſchen dem, was die Chriſten als Chriſten, und dem, was ſie als Heiden, als natürliche Menſchen, zwiſchen dem alſo, was ſie in Uebereinſtimmung, und dem, was ſie im Widerſpruch mit ihrem Glauben geſagt und gethan haben.

„Wie „frivol“ ſind daher die modernen Chriſten, wenn ſie mit den Künſten

und Wiſſenſchaften der modernen Völker als Erzeugniſſen des Chriſtenthums prahlen! Wie achtbar ſind auch in dieſer Beziehung den modernen Renommiſten gegenüber die ältern Chriſten! Dieſe wußten von keinem andern Chriſtenthum als von dem Chriſtenthum, welches in dem chriſtlichen Glauben enthalten iſt; rechneten alſo nicht die Schätze und Reichthümer dieſer Welt, nicht Künſte und Wiſſenſchaften zum Chriſtenthum. In allen dieſen Stücken räumten ſie vielmehr den alten Heiden, den Griechen und Römern den Vorzug vor den Chriſten ein. „Warum verwunderſt du dich darüber nicht auch, Erasme, daß von Anbeginn der Welt her unter den Heyden allezeit höhere, theurere Leute, größer, höher Verſtand, viel trefflicher Fleiß, Uebung aller Künſte geweſt, denn unter Chriſten oder Gottes Volk? Wie auch Chriſtus ſelbſt ſagt, daß die Kinder dieſer Welt klüger ſind, denn die Kinder des Lichts; welches ein wichtig groß Wort iſt. Ja welchen unter den Chriſten (daß ich der Griechen, Demoſthenis und andere geſchweige) könnten wir mit Verſtand oder Fleiß allein Ciceroni vergleichen?" Luther. (T. XIX. p. 37.) „Wodurch zeichnen wir uns alſo vor ihnen aus? Durch Geiſt, Gelehrſamkeit, ſittliche Bildung? Keineswegs, ſondern allein durch die wahre Erkenntniß, Anrufung und Verehrung Gottes." (Melanchthonis et alior Declam. T. III. de vera invocat. Dei.)

In der Religion bezweckt der Menſch ſich ſelbſt, oder iſt er ſich ſelbſt als Gegenſtand, als Zweck Gottes Gegenſtand. Das Geheimniß der Incarnation iſt das Geheimniß der Liebe Gottes zum Menſchen, das Geheimniß der Liebe Gottes aber das Geheimniß der Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt. Gott leidet — leidet für mich — dieß iſt der höchſte Selbſtgenuß, die höchſte Selbſtgewißheit des menſchlichen Gemüths. „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab." Evangel. Joh. 3, 16. Iſt Gott für uns, wer mag wider uns ſein? welcher auch ſeines eignen Sohnes nicht hat verſchonet, ſondern hat ihn für uns Alle dahingegeben." Römer 8, 31. 32. Preiſet Gott ſeine Liebe gegen uns, daß Chriſtus für uns geſtorben iſt." Ebend. 5, 8. „Was ich jetzt lebe im Fleiſch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und ſich ſelbſt für mich dargegeben." Galater 2, 20. Siehe auch Epiſtel an Titum 3, 4. Hebräer 2, 11. „Den Chriſten beweiſt das Daſein einer Vorſehung dieſe ganze Welt, vor Allem aber das göttlichſte und wegen der ausgezeichneten Liebe zu den Menſchen unglaublichſte Werk der Vorſehung, die Menſchwerdung Gottes, welche unſretwegen geſchehen iſt." (Gregorii Nysseni Phil. l. III. de provid. c. 1512. B. Rhenanus Jo. Cono interp.) Seht! Brüder, wie ſehr ſich Gott der Menſchen wegen erniedrigte. Daher verachte ſich nicht der Menſch, um deſſen willen ja nur Gott dieſer Schmach ſich unterzog." Auguſtinus. (Serm. ad. pop. S. 371. c. 3.) „O Menſch, deſſen wegen Gott Menſch wurde, du mußt dich für etwas Großes halten." (Ser. 380. c. 2.) „Wie kann der an ſich verzweifeln, für den der Sohn Gottes ſich ſo erniedrigen wollte?" (Derſ. de

Agone Chr. c. 11.) „Wer kann den Menſchen haſſen, deſſen Natur und Bild in der Menſchheit Gottes angeſchaut wird? Wahrlich wer den Menſchen haßt, haßt Gott.“ (Manuale c. 26. Pſeudoauguſtin.) „Was erhebt unſern Geiſt ſo ſehr und befreit ihn ſo von der Verzweiflung an der Unſterblichkeit, als der Gedanke, daß uns Gott ſo hoch geſchätzt hat, daß der Sohn Gottes in Gemeinſchaft mit uns trat und unſre Uebel durch ſeinen Tod auf ſich lud.“ (Petrus L. l. III. dist. 20. c. 1.) „Das Hauptwerk der göttlichen Vorſehung iſt die Menſchwerdung. Weder der Himmel, noch die Erde, noch das Meer, noch die Luft, noch die Sonne, noch der Mond, noch die Sterne beweiſen eine ſolche unermeßliche Güte Gottes gegen uns als die Menſchwerdung des eingebornen Sohnes Gottes. Gott ſorgt alſo nicht blos für uns, er ſorgt ſelbſt mit Liebe für uns.“ Theodoret. (De Provident. Orat. X. Opp. Parisiis 1642. T. IV. p. 442.) „Nur dadurch, daß der Menſch die Würde ſeines Weſens verkennt, kann er an Dinge, die unter Gott ſind, ſich hängen (d. h. alſo Gott iſt allein der des Menſchen würdige, der Würde des Menſchen entſprechende Gegenſtand). Um daher dem Menſchen ſeine Würde, daß nämlich in Gott allein die vollkommne Seligkeit des Menſchen beſteht, auf die angemeſſenſte Weiſe zu zeigen, hat Gott unmittelbar die menſchliche Natur angenommen.“ Thomas A. (Summa c. Gent. l. IV. c. 54.) „Gott uns Menſchen nicht entgegen iſt. Denn ſo Gott uns Menſchen entgegen und feind wäre, ſo hätte er wahrlich die arme, elende, menſchliche Natur nicht an ſich genommen.“ „Wie hoch unſer Herr Gott uns geehret hat, daß er ſeinen Sohn hat Menſch werden laſſen! Wie hätte er ſich näher zu uns thun können.“ Luther. (T. XVI. p. 533, 57. 4.)

Deine Monarchieen
Sind es wohl nicht eigentlich,
Die die Herzen ziehen
Wundervolles Herz an Dich
Sondern Dein Menſchwerden
In der Füll der Zeit,
Und Dein Gang auf Erden
Voll Mühſeligkeit.

Führeſt Du gleich das Steuerruder
Der geſtirnten Monarchie
Biſt Du dennoch unſer Bruder;
Fleiſch und Blut verkennt ſich nie.

Das mächtigſte Gereize,
Davon mein Herz zerfließt,
Iſt, daß mein Herr am Kreuze
Für mich verſchieden iſt.

Das iſt mein eigentlicher Trieb:
Ich liebe Dich für Deine Lieb,
Daß Du Gott Schöpfer, edler Fürſt
Für mich das Lämmlein Gottes wirſt.

O wüßts und glaubts doch Jedermann,
Daß unſer Schöpfer Fleiſch annahm
Und ſeiner armen Menſchen Noth
Zu Liebe ging in bittern Tod.
Und daß er wieder auferſtund
Und *für uns* droben ſitzt itztund
Als Herr der ganzen Creatur
In unſrer menſchlichen Natur.

(Geſangbuch der evangel. Brüdergemeine. Gnadau 1824.)

Weil und wie Gott leidet, ſo und darum muß auch der Menſch hinwiederum leiden. Die chriſtliche Religion iſt die Religion des Leidens.

„Wir natürlich folgen in den Theatern den Fußſtapfen des Erlöſers nach. Ein ſolches Beiſpiel gab uns ja Chriſtus, von dem wir leſen, daß er *geweint*, aber nicht leſen, daß er *gelacht* hat." *Salvianus.* (a. a. O. l. VI. §. 181.) „Die Chriſten müſſen Druck leiden in dieſer Welt und trauern, denn ihrer iſt das ewige Leben." *Origenes.* (Explan. in Ep. Pauli ad Rom. l. II. c. 2. interp Hieronymo.) „Niemand kann das ewige, unverderbliche und unſterbliche Leben verlangen, ohne daß ihn dieſes zeitliche, verderbliche und ſterbliche Leben verdrießt. Was wünſchen wir alſo, als *nicht ſo zu ſein, wie wir ſind?* Und warum ſeufzen wir, als weil es uns verdrießt, daß wir ſo ſind?" *Auguſtinus.* (Serm. ad pop. S. 351. c. 3) „Wenn etwas beſſer und dem Heile des Menſchen zuträglicher wäre, als das *Leiden*, ſo würde es ſicherlich Chriſtus durch Wort und That gezeigt haben. Wir müſſen durch viele Trübſale in das Reich Gottes eingehen." (Thomas a Kempis de imit. l. II. c. 12.) Wenn übrigens die chriſtliche Religion als die Religion des Leidens bezeichnet wird, ſo gilt dieß natürlich nur von dem Chriſtenthum der alten verirrten Chriſten. Schon der Proteſtantismus negirte das *Leiden* Chriſti als ein *Moralprincip*. Der Unterſchied zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus in dieſer Beziehung beſteht eben darin, daß dieſer aus *Selbſtgefühl* ſich nur ans *Verdienſt*, jener aus *Mitgefühl* auch ans *Leiden* Chriſti, als Gebot und Exempel des Lebens, hielt. „Vor Zeiten im Papſtthum hat man des Herrn Leyden alſo predigt, daß man allein angezeigt hat, wie man ſeinem *Exempel nachfolgen ſoll.* Darnach hat man die Zeit zugebracht mit dem Leyden und Schmertzen Mariä, und mit dem *Mitleyden*, daß man Chriſtum und ſeine Mutter hoch beklaget hat und allein darauf geſehen, wie mans kläglich machte und die Leute zum Mitleyden und Weinen bewegte, und wer ſolches wohl gekont, den hat man für den beſten Paſſionsprediger gehalten. Aber wir predigen des Herrn Leyden alſo, wie uns die heilige Schrift lehret. ... Chriſtus hat gelitten Gott zu Lob und Ehre .... *mir aber und Dir und uns allen hat er gelitten zur Erlöſung und Seligkeit.* .... Causa et Finis, Urſach und Ende des Leydens Chriſti heißt: *für uns gelitten.* Dieſe Ehre ſoll man keinem andern Leyden geben." *Luther.* (T. XVI. p. 182.) „Lämmlein! ich wein nur *vor Freuden übers Leiden*; das war *Deine*, aber Dein *Verdienſt* iſt

meine!" — „Ich weiß von keinen *Freuden*, als nur aus Deinem Leiden." — „Es bleibt mir ewiglich im Sinn, daß Dich's *Dein Blut gekoſtet, daß ich erlöſet bin.*" — „O mein Immanuel! *wie ſüß* iſt's meiner Seel', wenn Du mich läßt *genießen* Dein theures Blutvergießen." „Sünder werden herzensfroh, daß ſie einen Heiland haben, ... ihnen iſt es *wunderſchön*, Jeſum an dem Kreuz zu ſehen" (Geſangb. d. evangel. Brüdergemeinde). Nicht zu verwundern iſt es daher, wenn die heutigen Chriſten nichts mehr vom Leiden Chriſti wiſſen wollen. Die haben ja erſt herausgebracht, was das wahre Chriſtenthum iſt — ſie ſtützen ſich ja allein auf das göttliche Wort der heiligen Schrift. Und die Bibel hat, wie männiglich bekannt, die köſtliche Eigenſchaft, daß man Alles in ihr findet, was man nur immer *finden will*. Was *einſt*, das ſteht natürlich *jetzt* nicht mehr drinn. Das Princip der Stabilität iſt längſt auch aus der Bibel verſchwunden; ſo veränderlich die menſchliche Meinung, ſo veränderlich iſt die göttliche Offenbarung. Tempora mutantur. Davon weiß auch die h. Schrift ein Lied zu ſingen. Aber das iſt eben der Vorzug der chriſtlichen Religion, daß man ihr das Herz aus dem Leibe reißen und doch noch ein guter Chriſt ſein kann. Nur darf nicht der *Name* angetaſtet werden. In dieſem Punkte ſind auch die heutigen Chriſten noch ſehr empfindlich; ja der Name iſt es, worin noch allein die modernen Chriſten mit den alten übereinſtimmen. Wie einſt der bloße Name Chriſti Wunder wirkte, ſo auch jetzt noch; aber freilich Wunder anderer, ja entgegengeſetzter Art. Einſt trieb nämlich der Name Chriſti den *Antichriſten*, jetzt treibt er umgekehrt den *Chriſten* aus dem *Menſchen* aus.

Das Geheimniß der Trinität iſt das Geheimniß des geſellſchaftlichen, gemeinſchaftlichen Lebens — das Geheimniß von Ich und Du.

„Wir bekennen, daß nur Ein Gott iſt, daß er aber nicht ſo Einer iſt, als wäre er *einſam*." Concil. Chalced. (Carranza Summa 1559. p. 139.) „Wenn einer behauptet, daß die Worte: „Laſſet uns Menſchen machen" nicht der Vater zum Sohne, ſondern zu ſich ſelbſt allein geſprochen habe, ſo ſei er verflucht." Concil. Syrmi. (Ebend. p. 68.) „Aus den Worten: „laſſet uns Menſchen machen" erhellt, daß Gott mit einem ihm Nächſten hierüber ſich unterhielt. Es muß alſo Jemand ihm beigewohnt haben, mit dem er bei der Schöpfung der Welt ſich beſprach." *Athanaſius*. (Contra Gentes Orat. Opp. Parisiis 1627. T. I. p. 51.) „Ein Einſamer kann nicht die Worte: „*Laſſet uns machen*" ſagen." *Petrus Lomb.* (L. I. dist. 2. c. 3) Auch die Proteſtanten erklären noch dieſe Stelle ſo. „*Laſſet uns machen* iſt ein Wort eines bedachten Raths. .... Und aus den Worten erzwinget ſichs abermal, daß in der Gottheit *mehr denn eine Perſon ſeyn müſſe*. .... Denn das Wörtlein (uns) zeiget an, daß der, der da redet, *nicht alleine* ſey, wiewohl die Jüden den Text verſpotten, damit, daß alſo eine Weiſe ſey zu reden, auch wo nicht mehr denn eine Perſon ſei." *Luther*. (T. I. p. 19.) Aber nicht nur Berathſchlagungen und Geſpräche, ſondern auch Verabredungen, ja *Verträge* finden, gerade wie in der menſchlichen Geſellſchaft, zwiſchen den Hauptperſonen der Trinität ſtatt.

„Es bleibt nichts Andres übrig, als (in Betreff nämlich der Erlöſung des Menſchen) auf ein gewiſſes Uebereinkommen, alſo gleichſam auf einen gewiſſen Vertrag zwiſchen dem Vater und Sohn zu ſchließen.“ Buddeus. (Comp. Inst. Th. dog. I. IV. c. I. §. 4. Not. 2.) Da aber das weſentliche Band der göttlichen Perſonen die Liebe iſt, ſo iſt die Trinität das himmliſche Vorbild des innigſten, des ehelichen Liebesbundes. „Bitten wir nun den Sohn Gottes, daß er durch ſeinen heiligen Geiſt, welcher iſt der Zuſammenhang und das Band der gegenſeitigen Liebe zwiſchen dem ewigen Vater und Sohn, die Herzen der Braut und des Bräutigams zuſammenbinde.“ Orat. de conjugio. (Declam. Melanchth. T. III. p. 453.)

Die Unterſchiede im göttlichen Weſen der Dreieinigkeit ſind natürliche, phyſikaliſche Unterſchiede. „Dem Vater allein iſt es eigen, nicht daß er nicht geboren iſt, ſondern daß er einen Sohn gezeugt hat, und dem Sohne allein iſt es eigen, nicht daß er nicht gezeugt hat, ſondern daß er vom Weſen des Vaters geboren iſt. .... Wir ſind Söhne Gottes, aber ſo iſt es nicht dieſer Sohn. Dieſer nämlich iſt wahrer und eigentlicher Sohn durch ſeinen Urſprung, nicht durch Adoption, der Wahrheit, nicht dem Namen nach, von Geburt, nicht durch Schöpfung.“ Petrus L. (L. I. dist. 26. c. 2. u. 4.) „Der Vater iſt das Princip des Sohns und Zeuger; und der Vater iſt Vater und Keines Sohn, und der Sohn iſt Sohn und nicht Bruder.“ Athanaſius. (Contra Arianos. Orat. II. Ed. cit. T. I. p. 320.) „Wie ein leiblicher Sohn Fleiſch und Blut und ſein Weſen vom Vater hat: alſo hat auch der Sohn Gottes, vom Vater gebohren, ſein göttlich Weſen und Natur vom Vater von Ewigkeit.“ Luther. (T. IX. p. 408.) Siehe auch Melanchthon Loci praecip. Theol. Witeb. 1595 p. 30. u. Auguſtin Epist. 170. §. 6. Ed. Antw. 1700.) Daß auch in der Bibel der Sohn Gottes einen wirklichen Sohn bedeutet, das geht unzweideutig aus der Stelle hervor: „alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab.“ Soll die Liebe Gottes, die uns dieſe Stelle vorhält, eine Wahrheit ſein, ſo muß auch der Sohn eine und zwar, deutſch geſagt, phyſikaliſche Wahrheit ſein. Darauf liegt der Accent, daß er ſeinen Sohn für uns dahin gab — darin nur der Beweis von der Größe ſeiner Liebe. Richtig trifft daher den Sinn der Bibel das Geſangbuch der evangeliſchen Brüdergemeinde, wenn es darin „von dem Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der auch unſer Vater iſt“ alſo heißt:

Sein Sohn iſt ihm nicht zu theuer,
Nein! er giebt ihn für mich hin,
Daß er mich vom ew'gen Feuer
Durch ſein theures Blut gewinn.

Alſo haſt Du die Welt geliebt,
Daß ſich Dein Herz drein ergiebt,
Den Sohn, der Deine Freud' und Leb'n,
In Noth und Tod dahin zu geb'n.

Digitized by Google

Gott iſt ein in ſich dreifaches, dreiperſönliches Weſen, heißt: Gott iſt nicht nur ein metaphyſiſches, abſtractes, geiſtiges, ſondern *phyſikaliſches* Weſen. Der Centralpunkt der Trinität iſt der Sohn, denn der Vater iſt Vater nur durch den Sohn, das Geheimniß der Zeugung aber das Geheimniß der Phyſik. *Der Sohn iſt das in Gott befriedigte Bedürfniß der Sinnlichkeit oder des Herzens*, denn alle Herzenswünſche, ſelbſt der Wunſch eines perſönlichen Gottes und der Wunſch himmliſcher Seligkeit ſind ſinnliche Wünſche — ja ſinnliche Wünſche; denn das Herz iſt weſentlich *materialiſtiſch*, es befriedigt ſich nur in einem Gegenſtand, der *geſehen* und *gefühlt* wird. Dieß erhellt beſonders daraus, daß der Sohn auch inmitten der göttlichen Dreieinigkeit den *menſchlichen Leib* zu einem weſentlichen, bleibenden Attribut hat. „*Ambroſius*: es ſteht geſchrieben Epheſer 1: dem Fleiſch nach iſt ihm Alles unterworfen. *Chryſoſtomus*: der Vater befahl, daß Chriſtus dem Fleiſch nach vor allen Engeln angebetet werde. *Theodoretus*: der Körper des Herrn ſtand zwar von den Todten auf, in göttlicher Glorie verherrlicht ... aber doch iſt er ein Körper und hat dieſelbe Form, wie früher." (S. Concordienbuchs-Anhang. „Zeugniſſe der h. Schrift und Altväter von Chriſto" und Petrus L. l. III. dist. 10. c. 1. 2. S. hierüber auch *Luther* T. XIX. p. 464—468.) Uebereinſtimmend hiermit ſingt die evangeliſche Brüdergemeinde: „Will in Lieb' und Glauben Dich ſtets umfaſſen, bis ich, wenn einſt mein Mund wird erblaſſen, *Dich leiblich ſeh*." „Wir danken Dir, Herr Jeſu Chriſt, daß Du gen Himmel g'fahren biſt. Dein Abſchied und was da geſchehn, zielt auf ein fröhlichs *Wiederſehn*: Die Reiſe, die das Haupt gethan, iſt gleichfalls ſeiner Glieder Bahn." „Dein' Augen, Deinen Mund, den Leib für uns verwundt, drauf wir ſo feſt vertrauen, das *werd ich alles ſchauen*." Deßwegen eben iſt der Sohn Gottes der Lieblingsſohn des menſchlichen Herzens, der *Bräutigam* der Seele, der Gegenſtand einer *förmlichen, perſönlichen Liebe*. „Traure wegen der Liebe Jeſu Chriſti, Deines Bräutigams, bis daß Du ihn *ſehen* kannſt." De Modo bene vivendi S. X. Siehe auch Scala Claustr. (Pſeudobernhard.) „Daß wir Chriſtus mit *körperlichen Augen* ſehen werden, iſt außer Zweifel." J. F. *Buddeus*. (Comp. Inst. Theol. dogm. l. II. c. 3. §. 10.)

Der Unterſchied zwiſchen dem ſohnerfüllten oder ſinnlichen und dem ſohnloſen oder ſinnlichkeitsloſen Gott iſt nichts weiter als der Unterſchied zwiſchen dem myſtiſchen und dem rationellen, vernünftigen Menſchen. Der vernünftige Menſch *lebt* und *denkt*; er ergänzt den *Mangel des Denkens* durch das *Leben*, und den *Mangel des Lebens* durch das *Denken*, ſowohl theoretiſch, indem er aus der Vernunft ſelbſt ſich von der Realität der Sinnlichkeit überzeugt, als praktiſch, indem er die Lebensthätigkeit mit der geiſtigen Thätigkeit verbindet. Was ich im Leben habe, brauche ich nicht im Geiſte, nicht im metaphyſiſchen Weſen, nicht in Gott zu ſetzen — Liebe, Freundſchaft, Anſchauung, die Welt überhaupt giebt mir, was mir das Denken nicht giebt, nicht geben kann, aber auch nicht geben *ſoll*. Aber eben deßwegen lege ich im Denken die ſinnlichen Herzensbedürfniſſe beiſeite, um die Vernunft nicht durch *Begierden* zu verdunkeln, in der *Sonderung* der Thätigkeiten beſteht die *Weisheit des Lebens* und Denkens — ich brauche keinen Gott, der mir durch eine *myſtiſche, imaginäre Phyſik* den Mangel der wirklichen erſetzt. Mein Herz iſt

befriedigt, wenn ich geiſtig thätig bin — ich denke daher dem ungebehrdigen, ſeine Grenzen überſpringenden, ſich in die Angelegenheiten der Vernunft ungebührlich einmiſchenden Herzen gegenüber kalt, indifferent, *abſtract*, d. h. *frei* — ich denke alſo nicht, um mein Herz zu befriedigen, ſondern um meine *durch das Herz nicht befriedigte Vernunft* zu befriedigen; ich denke nur im Intereſſe der Vernunft, aus *reinem Erkenntnißtriebe*, will von Gott nur den Genuß der *lautern, unvermiſchten* Intelligenz. Nothwendig iſt daher der Gott des rationellen Kopfes ein *andrer*, als der Gott des *nur ſich ſelbſt* im Denken, in der Vernunft befriedigen wollenden Herzens. Und dieß will eben der myſtiſche Menſch, der nicht das läuternde Feuer der ſcheidenden und begränzenden Kritik verträgt; denn ſein Kopf iſt ſtets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöſchten Brunſt ſeines begehrlichen Gemüths aufſteigen. Er kommt nie zum *abſtracten*, d. h. *intereſſeloſen*, *freien* Denken, aber eben deßwegen auch nie zur *Anſchauung der Dinge in ihrer einfachen Natürlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit*; er identificirt daher, ein geiſtiger Hermaphrodit, *unmittelbar*, *ohne Kritik* das männliche Princip des Denkens und das weibliche der ſinnlichen Anſchauung, d. h. er ſetzt ſich einen Gott, in dem er in der *Befriedigung ſeines Erkenntnißtriebes unmittelbar zugleich ſeinen Geſchlechtstrieb*, d. h. den Trieb nach einem perſönlichen Weſen befriedigt. So iſt auch nur aus der Unzucht eines myſtiſchen Hermaphroditismus, aus einem wollüſtigen Traume, aus einer krankhaften Metaſtaſe des Zeugungsſtoffes in das Hirn das Monſtrum der *Schelling*'ſchen Natur in Gott entſproſſen; denn dieſe Natur repräſentirt, wie gezeigt, nichts weiter als die das Licht der Intelligenz verfinſternden Begierden des Fleiſches.

In Betreff der Trinität noch dieſe Bemerkung. Die ältern Theologen ſagten, daß die *weſentlichen Attribute* Gottes als Gottes ſchon aus dem Lichte der *natürlichen Vernunft* erhellten. Warum anders aber kann die Vernunft *aus ſich ſelbſt* das göttliche Weſen erkennen, als weil das göttliche Weſen nichts Andres iſt als das eigne objective Weſen der Intelligenz? Von der Trinität aber ſagten ſie, daß ſie nur aus der Offenbarung erkennbar ſei. Warum nicht aus der Vernunft? weil ſie der Vernunft widerſpricht, d. h. weil ſie kein Vernunftbedürfniß, ſondern ein ſinnliches, gemüthliches Bedürfniß ausdrückt. Uebrigens heißt: Etwas ſtammt aus der Offenbarung, überhaupt nur ſo viel als: Etwas iſt uns nur auf dem *Wege der Tradition* zugekommen. Die Dogmen der Religion ſind entſprungen zu gewiſſen Zeiten, aus beſtimmten Bedürfniſſen, unter beſtimmten Verhältniſſen und Vorſtellungen; deßwegen den Menſchen einer ſpätern Zeit, in der dieſe Verhältniſſe, Bedürfniſſe, Vorſtellungen verſchwunden, etwas Unverſtändliches, Unbegreifliches, nur Ueberliefertes, d. h. Geoffenbartes. Der Gegenſatz von Offenbarung und Vernunft reducirt ſich nur auf den Gegenſatz von Geſchichte und Vernunft, nur darauf, daß die Menſchheit zu einer gewiſſen Zeit nicht mehr *kann*, was ſie zu einer *andern* Zeit recht gut vermochte, gleichwie auch der Menſch als Individuum nicht gleichgültig zu jeder Zeit, ſondern nur in den Momenten beſondrer Aufforderung von Außen und Aufregung von Innen ſein Vermögen entfaltet. So entſtehen die Werke des Genies immer nur unter ganz beſondern, nur einmal ſo zuſammentreffenden innern und äußern Be-

dingungen; ſie ſind ἅπαξ λεγόμενα. „Einmal iſt alles Wahre nur.“ Daher dem Menſchen in ſpätern Jahren oft die eignen Werke ganz fremd und unbegreiflich vorkommen. Er weiß jetzt nicht mehr, wie er ſie erzeugte und erzeugen konnte, d. h. er kann ſie ſich jetzt nicht mehr *aus ſich* erklären, noch weniger wieder hervorbringen. Das ſoll aber auch nicht ſein. Solche Repetition wäre unnöthig, und, weil unnöthig, geiſtlos. Wir wiederholen es: „Einmal iſt alles Wahre nur.“ Nur was *einmal*, geſchieht *nothwendig*, und nur, was nothwendig, iſt *wahr*. Die *Noth* iſt das Geheimniß jeder wahren Schöpfung. Nur wo Noth, da wirkt Natur, und nur wo Natur, da wirkt Genie, der Geiſt der unfehlbaren Wahrheit. So thöricht es daher wäre, wenn wir in reifern Jahren die Werke unſrer Jugend, weil ihr Inhalt und Urſprung uns fremd und unbegreiflich geworden, aus einer beſondern Inſpiration von Oben her ableiten wollten; ſo thöricht iſt es, den Lehren und Vorſtellungen einer vergangnen Zeit deßwegen, weil die nachgekommenen Menſchen ſie nicht mehr in ihrer Vernunft finden, einen die menſchlichen Kräfte überſteigenden, einen über- und außermenſchlichen, d. h. imaginären, illuſoriſchen Urſprung zu vindiciren.

Die Schöpfung aus Nichts drückt die Ungöttlichkeit, Weſenloſigkeit, d. i. die Nichtigkeit der Welt aus. Das Nichts, aus dem die Welt geſchaffen, iſt ihr eignes Nichts.

Erſchaffen iſt nämlich, was einſt *nicht geweſen* iſt, einſt *nicht ſein* wird, was folglich *nicht ſein kann*, was wir denken können, als *nicht-ſeiend*, kurz, was den Grund ſeines Seins nicht in ſich ſelbſt hat, *nicht* nothwendig iſt. „Da die Dinge aus ihrem Nichtſein hervorgebracht werden, ſo können ſie *abſolut nicht ſein*, und es iſt folglich ein Widerſpruch, daß ſie *nothwendig* ſind.“ *Duns Scotus* (bei Rixner Geſchichte der Philoſophie B. II. p. 78). Aber nur *nothwendige* Exiſtenz iſt *Exiſtenz*. Wenn ich nicht nothwendig bin, nicht als nothwendig mich fühle, ſo fühle ich, daß es eins iſt, ob ich bin oder nicht bin, daß alſo meine Exiſtenz eine *werthloſe*, *nichtige* iſt. Ich bin Nichts und ich bin nicht nothwendig — iſt im Grunde einerlei. „Die Schöpfung iſt ein Act des bloßen göttlichen Willens, welcher Das ins Sein ruft, was vorher Nichts war und an ſich ſelbſt auch ſowohl Nichts iſt, als aus Nichts iſt.“ *Albertus M.* (De mirab. scient. Dei P. II. Tr. I. Qu. 4. Art. 5. memb. II.) Aber dadurch, daß die Welt als nicht nothwendig geſetzt wird, ſoll nur das außer- und überweltliche Weſen, d. i. das Weſen des Menſchen als das *allein nothwendige*, *allein reale* Weſen bewährt werden. Indem das Eine als nichtig, als zeitlich, wird nothwendig das Andere als das Weſenhafte, Seiende, Ewige geſetzt. Die Erſchaffung iſt der *Beweis*, daß Gott *iſt*, *ausſchließlich wahrhaft* iſt. „Was angefangen hat vom Nichtſein und als nicht ſeiend gedacht werden kann, und, wenn es nicht durch etwas Andres beſteht, ins Nichtſein zurückfällt, und was hat ein vergangnes Sein, welches nicht mehr iſt, und ein zukünftiges Sein, welches noch nicht iſt, das hat kein eigentliches und abſolutes Sein. Du aber Gott biſt, was Du biſt. Du nur *biſt* eigentlich und ſchlechtweg, denn Du haſt kein vergangnes und zukünftiges, ſondern nur gegenwärtiges Sein, und kannſt

nicht als einſt nicht ſeiend gedacht werden.“ S. Anſelmus Cant. (Proslogium c. 22.) „Heiliger Gott! Du haſt Himmel und Erde nicht aus Dir gemacht, denn ſonſt wären ſie Dir gleich. Aber es war ſonſt nichts außer Dir, woraus Du ſie machen konnteſt. Alſo haſt Du ſie aus Nichts gemacht.“ Auguſtinus. (Confess. l. XII. c. 7.) „Wahrhaft iſt nur Gott, weil er unveränderlich; denn alle Veränderung macht Sein zu Nichtſein. Wenn aber nur er allein unveränderlich, ſo iſt Alles, was er gemacht hat, weil er es aus Nichts d. h. aus Dem, was gar nicht iſt, gemacht hat, veränderlich.“ Derſelbe. (De nat. boni adv. Manich. c. 1 u. 19.) „Die Creatur darf in Nichts Gott gleich geſetzt werden, wenn ſie aber keinen Anfang des Seins und der Dauer hätte, ſo würde ſie hierin Gott gleichgeſetzt.“ Albertus M. (L. c. Quaest. incidens I.) Das Poſitive, Weſenhafte der Welt iſt nicht Das, was die Welt zur Welt macht, was ſie von Gott unterſcheidet — dieſer Unterſchied iſt gerade ihre Endlichkeit und Nichtigkeit — ſondern vielmehr Das, was nicht ſie ſelbſt, was Gott in ihr iſt. Alle Creaturen ſeynd ein lauter nicht .... haben kein Weſen, dann ihr Weſen ſchwebt an der Gegenwärtigkeit Gottes. Abkehrte ſich Gott einen Augenblick, ſie würden zu nicht.“ (Predigten vor und zu Tauleri Zeiten, ed. c. p. 29. S. auch Auguſtin z. B. Confess. l. VII. c. 11.) Ganz richtig vom Standpunkt der Religion aus, denn Gott iſt das Weſen der Welt, das aber als ein von der Welt unterſchiednes, perſönliches Weſen vorgeſtellt wird. — Die Welt iſt und beſteht, ſo lange als Gott will. Die Welt iſt vergänglich, aber der Menſch ewig. „So lange er will, bleibt und beſteht Alles durch ſeine Kraft, aber das Ende hängt von ſeinem Willen ab. Ambroſius. (Hexaem. l. 1. c. 5.) „Die von Gott geſchaffnen Geiſter hören niemals zu exiſtiren auf. Die himmliſchen Körper aber werden ſo lange erhalten, als Gott ihre Exiſtenz will.“ Buddeus. (L. c. l. II. c. 2. §. 47.) „So ſchaffet der liebe Gott nicht alleine, ſondern das er ſchaffet, das hält er auch bei ſeinem Weſen, ſo lange traun, als er ſelbſt will, daß es nicht mehr ſein ſoll. Wie denn auch die Zeit kommen wird, daß nicht mehr Sonne, Mond und Sternen ſeyn werden.“ Luther. (T. IX. S. 418.) „Das Ende wird ehe kommen, denn wir denken.“ Derſelbe. (T. XI. S. 536.) Vermittelſt der Schöpfung der Welt aus Nichts giebt ſich der Menſch die Gewißheit, daß die Welt nichts iſt und vermag gegen den Menſchen. „Wir haben einen Herrn der größer iſt denn die ganze Welt, wir haben einen ſo mächtigen Herrn, daß wenn er nur ſpricht, alle Dinge gebohren werden. .... Wofür ſollten wir uns denn fürchten, weil uns der günſtig iſt?“ Derſ. (T. VI. p. 293.) Daher iſt identiſch mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts der Glaube an das ewige Leben des Menſchen, an den Sieg über den Tod, die letzte Naturſchranke des Menſchen — an die Auferſtehung der Todten. „Vor 6000 Jahren war die gantze Welt Nichts; wer hat nun die Welt gemacht? .... Derſelbige Gott und Schöpfer kann Dich auch von den Todten erwecken; er will es thun und kann es thun.“ Luther. (T. XI. p. 426. S. auch 421 ꝛc.) „Wir Chriſten größer und mehr ſind, denn alle Creaturen, nicht in oder von uns, ſondern durch die Gabe von Gott in Chriſto, gegen welchem die Welt nichts iſt, noch vermag.“ Derſ. (T. XI. p. 377.)

Die Creation hat nur einen egoiſtiſchen Zweck und Sinn. „Der Zweck der Erſchaffung der Welt war allein wegen Iſraels. Die Welt iſt der Iſraeliten wegen erſchaffen worden und ſeynd dieſelben die Frucht, die übrigen Völker aber ſeynd ihre Schalen." „Wann die Iſraeliten nicht wären, ſo käme kein Regen herunter in die Welt und ginge die Sonne nicht auf, wofern es nicht ihrentwegen geſchehe, wie (Jerem. 33, 25) geſagt wird: Halt ich meinen Bund nicht mit Tag und Nacht." „Er (Gott) iſt unſer Verwandter und wir ſeynd ſeine Verwandten. .... „Wer einem Iſraeliten einen Backenſtreich giebt, der thut ſo viel, als wann er der Göttlichen Majeſtät einen Backenſtreich gäbe. Eiſenmengers (Entdecktes Judenthum, I. Th. Kap. 14). Die Chriſten tadelten die Juden ob dieſes Hochmuths, aber nur deßwegen, weil das Reich Gottes von ihnen genommen und den Chriſten übertragen worden ſei. Daher finden wir bei den Chriſten dieſelbigen Gedanken und Geſinnungen, als bei den Iſraeliten. „Wiſſe, wie ſich Gott alſo Dein annimmt, daß Deine Feinde ſeine Feinde ſind." Luther. (T. VI. p. 99.) „Wer mich ſchmähet, ſchmähet Gott." (T. XI. p. 538.) „Gott leydet und wird verachtet und verfolget in uns." (T. IV. p. 577.) „Die Chriſten ſinds um welcher willen Gott der ganzen Welt verſchonet. .... Der Vater läßt ſeine Sonne aufgehen über die Böſen und Guten und läſſet regnen über Gerechte und Ungerechte. Doch geſchicht ſolches alles um der Frommen und Dankbarn willen." (T. XVI. p. 506.) „Die ganze Natur iſt zum Nutzen der Frommen und ihretwegen erſchaffen. Melanchthon. (Epist. sel. a C. Peucero ed. Witeb. 1565. p. 558.) „Die chriſtliche Kirche iſt vor allen Dingen erſchaffen, ihretwegen iſt die Welt gemacht. (Hermas in Pastore.) Alles iſt für den Menſchen, der Menſch für Chriſtus, Chriſtus für Gott. Gott hat die Welt gemacht für die Auserwählten; Gott hat bei der Schöpfung keinen andern Zweck gehabt, als die Gründung der Kirche." (Malebranche bei Mosheim ad Cudworth. Syst. Int. S. V. c. 5. §. 4.) Daher auch der Glaube der Chriſten, daß ſie nach göttlichem Rechte die Beſitzer der ganzen Erde oder Welt, die Gottloſen und Ungläubigen aber unrechtmäßige Beſitzer ihrer Länder ſeien. Ein Glaube, der ſich übrigens auch bei den Muhamedanern findet. Le monde, ſagten auch ſie, est à nous avec tout ce qui parott à la surface du globe (Oelsner Effets de la Religion de Mohammed. Paris 1810. p. 52.) So macht der Menſch Gott zum Schöpfer der Welt, um ſich zum Zweck, zum Herrn der Welt zu machen. So beſtätigt ſich auch an dieſem Beiſpiel, daß das Gottesbewußtſein nichts Andres als das Selbſtbewußtſein des Menſchen, daß Gott nur in abstracto d. h. in Gedanken iſt, was der Menſch in concreto d. h. in Wirklichkeit iſt.

Die Vorſehung iſt das religiöſe Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Unterſchiede von den Thieren, von der Natur überhaupt.

„Sorget Gott für die Ochſen?" (Paulus 1. Kor. 9, 9.) Nein! Auf uns bezieht ſich ſeine Sorge, nicht auf die Ochſen, Pferde, Eſel, die zu unſerm Nutzen erſchaffen ſind." I. L. Vivis Val. (De verit. rel. chr. Bas. 1544. p. 108.) „Die Vorſehung Gottes hat in allen andern Creaturen den Menſchen als ihr Ziel

im Auge. Matth. 10, 31. Ihr ſeid beſſer denn viele Sperlinge. Röm. 8, 20. Der Sünde des Menſchen wegen iſt die Natur der Eitelkeit unterworfen.“ M. Chemnitii (Loci theol. Francof. 1608. P. I. p. 312). Sorget Gott für die Ochſen? Eben ſo wenig als für die übrigen unvernünftigen Weſen. Gleichwohl ſagt die Schrift (Weish. 6), daß er für Alles ſorgt. Eine allgemeine Vorſehung und Sorge hat er alſo für alles Erſchaffne, aber eine beſondre nur für die vernünftigen Weſen.“ Petrus L. (L. I. dist. 39. c. 3.) Hier haben wir wieder ein Beiſpiel, wie die chriſtliche Sophiſtik ein Product des chriſtlichen Glaubens iſt, insbeſondre des Glaubens an die Bibel als das Wort Gottes. Gott kümmert ſich nicht um die Ochſen; Gott kümmert ſich um Alles, alſo auch die Ochſen. Das ſind Widerſprüche; aber das Wort Gottes darf ſich nicht widerſprechen. Wie kommt nun der Glaube aus dieſem Widerſpruch heraus? Nur dadurch, daß er zwiſchen die Poſition und Negation des Subjects ein Prädicat einſchiebt, welches ſelbſt zugleich eine Poſition und Negation, d. h. ſelbſt ein Widerſpruch, eine theologiſche Illuſion, ein Sophisma, eine Lüge iſt. So hier das Prädicat: Allgemein. Eine allgemeine Vorſehung iſt eine illuſoriſche, in Wahrheit keine. Nur die ſpecielle Vorſehung iſt Vorſehung. — Vorſehung im Sinne der Religion. „Der fleiſchliche Sinn, ſagt ganz richtig Calvin, bleibt nur bei einer allgemeinen Vorſehung ſtehen und glaubt, daß die im Anfang der Schöpfung den Dingen von Gott eingepflanzte Kraft zu ihrer Erhaltung hinreiche. Aber der religiöſe Sinn, der Glaube dringt tiefer ein und erkennt, daß Gott nicht mit einer allgemeinen, ſondern ſpeciellen Vorſehung für Alles, was er erſchaffen, bis zum kleinſten Sperling herab ſorgt, daß kein Regentropfen ohne Gottes ausdrücklichen Willen fällt, kein Wind entſteht oder ſich erhebt ohne ſeinen ſpeciellen Befehl.“ (Instit. Christ. Rel. l. I. c. 16. Sect. 1. 5. 7.)*)

Die allgemeine Vorſehung, die Vorſehung, welche ſich eben ſo gut auf die unvernünftigen als vernünftigen Weſen erſtreckt, welche den Menſchen nicht von den Lilien auf dem Felde und von den Vögeln in der Luft unterſcheidet, iſt nichts Andres als die Vorſtellung der perſonificirten, mit Verſtand begabten Natur — eine Vorſtellung, die man ohne Religion haben kann. Das religiöſe Bewußtſein geſteht dieß ſelbſt dadurch ein, daß es ſagt: wer die Vorſehung läugnet, hebt die Religion auf, ſetzt den Menſchen auf gleichen Fuß mit den Thieren — alſo erklärt, daß die Vorſehung, an der auch die Thiere Antheil haben, in Wahrheit keine Vorſehung iſt. Wie der Gegenſtand der Vorſehung, ſo iſt auch die Vorſehung beſchaffen, die Vorſehung daher, welche die Pflanzen und Thiere zu ihrem Object hat, ſelbſt pflanzlicher und thieriſcher Art. Die Vorſehung iſt nichts Andres als die innere Natur eines Dings — dieſe innere Natur iſt ſein Genius, ſein Schutzgeiſt — die Nothwendigkeit, daß es iſt. Je höher, je werthvoller ein Weſen iſt, deſto mehr Grund zu ſein hat es, deſto nothwendiger iſt es, deſto weniger dem Zufall preisgegeben.

*) Dieſes und das folgende Kapitel ſind — wie freilich Calvin uberhaupt — ſehr leſenswürdige, intereſſante Documente von dem häßlichen, heuchleriſchen Egoismus und Obſcurantismus des theologiſchen Geiſtes.

Jedes Weſen iſt aber nur dadurch *nothwendig*, wodurch es ſich von andern Weſen *unterſcheidet* — der Unterſchied iſt der Grund des Daſeins. So iſt der Menſch nur dadurch nothwendig, wodurch er ſich von den Thieren unterſcheidet — die Vorſehung daher nichts Andres als das Bewußtſein des Menſchen von der *Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz*, von dem Unterſchied ſeines Weſens von den übrigen natürlichen Weſen, folglich nur *die* Vorſehung erſt, welche dem Menſchen dieſen ſeinen Unterſchied vergegenſtändlicht, *Vorſehung*. Dieſe Vorſehung iſt aber die *ſpecielle*, d. h. die Vorſehung der *Liebe*, denn nur die Liebe intereſſirt ſich für das Specielle eines Weſens. Vorſehung *ohne Liebe* iſt eine Vorſtellung *ohne Baſis, ohne Realität*. Die Wahrheit der Vorſehung, die *wahre* Vorſehung iſt die Liebe. *Gott liebt* die Menſchen, nicht die Thiere, die Pflanzen; denn nur um der Menſchen willen thut er außerordentliche Thaten, Thaten der Liebe — *Wunder*. Wo keine Gemeinſchaft, iſt keine Liebe. Welches Band ſollte aber die Thiere, überhaupt die übrigen natürlichen Weſen mit Gott verknüpfen? Gott erkennt ſich nicht in ihnen; denn ſie erkennen ihn nicht; worin ich mich aber nicht finde, wie kann ich das lieben? „Gott, der da verheißet, redet nicht mit Eſeln und Ochſen, wie Paulus ſaget: Sorget Gott für die Ochſen? ſondern mit der verſtändigen Creatur erſchaffen nach ſeinem *Ebenbilde*, auf daß ſie mit ihm ewig leben ſoll.“ *Luther*. (Th. II. S. 156.)*) Erſt im Menſchen iſt Gott bei ſich; erſt im Menſchen beginnt die Religion, beginnt die Vorſehung; denn dieſe iſt nicht etwas von jener Unterſchiednes, ſondern vielmehr *die Religion iſt ſelbſt die Vorſehung des Menſchen*. Wer die Religion, d. h. den Glauben *an ſich* verliert, den Glauben *an den Menſchen*, den Glauben an die unendliche Bedeutung ſeines Weſens, an die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz, der verliert die Vorſehung. Nur der iſt *verlaſſen*, der *ſich ſelbſt verläßt*; nur der *verloren*, der *verzweifelt*; nur der *ohne Gott*, der *ohne Glauben*, d. i. *ohne Muth* iſt. Worein ſetzt denn die Religion die *wahren Beweiſe* der Vorſehung? in die Erſcheinungen der Natur, die und wie ſie uns außer der Religion in

*) „Ich glaube, ſagt Moſes Maimonides (in H. Grotii Philosoph. Sententiae de Fato Amst. 1648. p. 311–325.), daß die Vorſehung Gottes unter den Weſen unter dem Monde allein *für die Individuen der menſchlichen Gattung* ſorgt. Die Meinung, welche die göttliche Vorſehung auf gleiche Weiſe für die Thiere und Menſchen ſorgen läßt, iſt eine verderbliche. Der Prophet Habakuk 1, 14 ſagt: „Und läſſeſt die *Menſchen gehen, wie Fiſche im Meere, wie Gewürm, das keinen Herrn hat*,“ und zeigt damit deutlich an, daß die Individuen der Thiergeſchlechter keine Gegenſtände der göttlichen Vorſehung ſind (extra curam Dei posita). Die Vorſehung hängt vom Verſtande ab und richtet ſich nach dem Verſtand. *So viel Theil am Verſtande* ein Weſen hat, *ſo viel Theil hats* auch an der *göttlichen Vorſehung*. Selbſt in Betreff der Menſchen iſt daher die Vorſehung *nicht gleich*, ſondern *ſo verſchieden, als die Geiſter der Menſchen verſchieden ſind*. Die Vorſehung richtet ſich bei jedem Menſchen nach ſeinen geiſtigen und moraliſchen Eigenſchaften. *Je mehr Geiſt, deſto mehr Vorſehung*.“ Das heißt: die Vorſehung drückt nichts aus als den Werth des Menſchen, ſie iſt nichts von ſeiner Qualität, ſeiner Natur Verſchiedenes; es iſt daher der Sache nach ganz eins, ob eine Vorſehung iſt oder nicht iſt; denn *wie* der Menſch, *ſo* die Vorſehung. Die Vorſehung iſt eine fromme Vorſtellung — ſehr häufig indeß auch eine *bloße Phraſe* — die, wie alle religiöſen Vorſtellungen, bei Lichte beſehen, ſich in das Weſen der Natur oder des Menſchen auflöſt.

der Aſtronomie, in der Phyſik, in der Naturgeſchichte Gegenſtand ſind? Nein! in die Erſcheinungen, welche nur Gegenſtand der Religion, Gegenſtand des Glaubens ſind, welche nur den Glauben der Religion an ſich, d. h. an die Wahrheit und Realität des Menſchen ausdrücken — in die religiöſen Begebenheiten, Mittel und Inſtitute, die Gott ausſchließlich zum Heile des Menſchen geordnet, kurz in die Wunder; denn auch die kirchlichen Gnadenmittel, die Sacramente gehören in die Klaſſe der Wunder der Vorſehung. „Obgleich die Betrachtung der ganzen Natur uns an Gott erinnert, ſo ſollen wir doch zuerſt unſern Sinn und Blick auf alle die Zeugniſſe richten, in denen ſich Gott der Kirche offenbarte, als auf die Ausführung aus Aegypten, auf die am Sinai ertönende Stimme, auf den die Todten erweckenden und erweckten Chriſtus u. ſ. w. Beſtändig mögen daher die Geiſter dieſe Zeugniſſe in Erwägung ziehen und durch ſie beſtärkt den Artikel von der Schöpfung bedenken und dann erſt die der Natur eingedrückten Spuren Gottes betrachten.“ Melanchthon. (Loci de creat. p. 62. Witeberg. 1595.) „Mögen Andere die Schöpfung bewundern; ich bewundre mehr die Erlöſung. Wunderbar iſt es, daß unſer Fleiſch und Gebein von Gott gebildet iſt; aber noch wunderbarer iſt es, daß Gott ſelbſt Fleiſch von unſerm Fleiſch und Bein von unſerm Bein werden wollte.“ J. Gerhard. (Medit. sacrae M. 15.) „Die Heyden kennen Gott nicht weiter, denn daß er ein Schöpfer iſt.“ Luther. (T. II. p. 327.) Daß die Vorſehung zu ihrem weſentlichen Zweck und Gegenſtand nur den Menſchen hat, das geht am deutlichſten daraus hervor, daß dem religiöſen Glauben alle Dinge und Weſen um des Menſchen willen erſchaffen ſind. „Wir Herren ſind nicht allein der Vögel, ſondern aller lebendigen Creaturen und alle Dinge uns zu Dienſt gegeben und nur unſertwillen geſchaffen ſind.“ Luther. (T. IX. p. 281.) Sind aber die Dinge um des Menſchen willen erſchaffen, ſo werden ſie auch nur um des Menſchen willen erhalten. Und ſind die Dinge bloße Mittel für den Menſchen, ſo ſtehen ſie nicht unter dem Schutze eines Geſetzes, ſie ſind dem Menſchen gegenüber rechtlos. Dieſe Rechtloſigkeit der Dinge offenbart das Wunder.

Die Negation der Vorſehung iſt die Negation Gottes. „Wer die Vorſehung aufhebt, hebt das ganze Weſen Gottes auf, und ſagt eigentlich nichts Andres, als daß kein Gott iſt. ... Wenn Gott ſich nicht um Menſchliches kümmert, ſei es nun mit oder ohne Wiſſen, ſo giebt es keine Urſache zur Religion, denn es iſt kein Heil zu hoffen.“ Joa. Trithemius. (Tract. de provid. Dei.) „Wenn ein Gott iſt, ſo iſt er ja als Gott vorſehend, denn die Gottheit kann ihm nur zugeſchrieben werden, wenn er das Vergangene behält, das Gegenwärtige weiß und das Zukünftige vorausſieht.*) Wenn er (Epikur) alſo die Vorſehung aufhob, ſo läugnete

*) Auch hieraus erhellt, daß der Inhalt, das Weſen Gottes die Welt iſt, aber als Gegenſtand der menſchlichen Denk- und Einbildungskraft, die Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges verknüpft.

Digitized by Google

er auch, daß ein Gott iſt. Wenn er aber die Exiſtenz Gottes zugab, ſo hat er auch zugleich die Vorſehung zugegeben. Eines kann nicht ohne das Andre ſein und gedacht werden." *Lactantius* (bei Petavius Theolog. Dog. T. I. l. VIII. c. 1. §. 4.) „Ariſtoteles geräth faſt auf die Meinung, daß, ob er gleich Gott nicht ausdrücklich einen Narren nennt, er ihn doch für einen ſolchen halte, der von unſern Sachen nichts wiſſe, nichts von unſern Vorhaben erkenne, verſtehe, ſehe, nichts betrachte als ſich ſelbſt. .... *Aber was geht uns ein ſolcher Gott oder Herr an? was vor Nutzen haben wir davon?*" *Luther* (in Walch's Philoſ. Lexikon, Art. Vorſehung). Die Vorſehung iſt daher der unwiderſprechlichſte, augenfälligſte Beweis, daß es ſich in der Religion, im Weſen Gottes ſelbſt um gar nichts Andres handelt, als um den *Menſchen*, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, der Inhalt, der Gehalt des unendlichen Weſens das „endliche" Weſen iſt. Gott ſieht den Menſchen, heißt: der Menſch *ſieht ſich nur ſelbſt* in Gott; Gott ſorgt für den Menſchen, heißt: die Sorge des Menſchen *für ſich ſelbſt* iſt ſein *höchſtes Weſen*. Die Wirklichkeit Gottes wird abhängig gemacht von der Thätigkeit Gottes: ein nicht thätiger Gott iſt kein wirklicher Gott. Aber keine Thätigkeit ohne Gegenſtand: erſt der Gegenſtand macht die Thätigkeit aus einem bloßen Vermögen zu *wirklicher* Thätigkeit. Dieſer Gegenſtand iſt der Menſch. Wäre nicht der Menſch, ſo hätte Gott keine Urſache zur Thätigkeit. Alſo iſt der Menſch das Bewegungsprincip, die Seele Gottes. Ein Gott, der nicht den Menſchen ſieht und hört, nicht den Menſchen *in ſich hat*, iſt ein blinder und tauber, d. h. müßiger, leerer, inhaltsloſer Gott. Alſo iſt die Fülle des göttlichen Weſens die Fülle des menſchlichen — alſo die *Gottheit* Gottes die Menſchheit. *Ich für mich* — das iſt das troſtloſe Geheimniß des Epikureismus, des Stoicismus, des Pantheismus; *Gott für mich* — dieß iſt das troſtreiche Geheimniß der Religion, des Chriſtianismus. Iſt der Menſch um Gottes, oder Gott um des Menſchen willen? Allerdings iſt der Menſch in der Religion um Gottes willen, aber nur weil Gott um des Menſchen willen iſt. *Ich für Gott, weil Gott für mich.*

Die Vorſehung iſt identiſch mit der Wundermacht, die ſupernaturaliſtiſche Freiheit von der Natur, die Herrſchaft der Willkühr über das Geſetz.

„Die berauben eben ſo Gott ſeiner Ehre, als den Menſchen ſeiner Ruhe, welche die Vorſehung in ſo enge Grenzen einſchließen, als wenn ſie nach einem *ewigen Naturgeſetz* Alles in freiem Laufe gehen ließe, denn nichts wäre erbärmlicher, als der Menſch, wenn er jeder Bewegung des Himmels; der Luft, der Erde, der Gewäſſer ausgeſetzt wäre, wenn nicht Alles, was dem Wohl des Menſchen entgegen iſt, von Gottes freiem Willen abhinge, wenn er alſo nicht die Creaturen zu jedem beliebigen Zweck gebrauchen und verwenden könnte." *Calvin.* (A. a. O. l. I. cap. 16. Sect. 3. 7.) „Die göttliche Vorſehung wirkt bald *durch* Mittel (d. h. die Naturſachen), bald *ohne* Mittel, bald *wider* alle Mittel." (Derſ. cap. 17. Sect. 1.) „Obgleich Gott die Natur erhält, ſo hat er doch einſt *wider die Ordnung* der Natur die Sonne zurückgehen laſſen u. ſ. w. Er iſt alſo *nicht* in ſeinen Wirkungen, wie die Stoiker faſeln, *an die Natururſachen gebunden*, ſondern regiert nach

freiſtem Rathſchluß die Natur. Gar Vieles thut die erſte Urſache ohne und wider die natürlichen Urſachen, weil ſie ein freithätiges Weſen iſt.“ Melanchthon. (Loci de causa peccati p. 82. 83. cit. Ausg.) „Die heilige Schrift lehrt, daß Gott in der Thätigkeit der Vorſehung ein freies Weſen iſt, daß er, ſo oft er auch die Ordnung ſeines Werks beobachtet, doch an dieſe Ordnung nicht gebunden iſt, ſondern vielmehr 1) Alles, was er durch die natürlichen Urſachen (causas secundas) thut, auch ohne ſie durch ſich ſelbſt thun kann, 2) aus den natürlichen Urſachen eine andere Wirkung hervorbringen kann, als ihre Beſchaffenheit und Natur mit ſich bringt, 3) wenn die natürlichen Urſachen in Thätigkeit ſind, doch ihre Wirkung verhindern, verändern, mildern, verſchärfen kann. In der Handlungsweiſe der göttlichen Vorſehung findet alſo keine ſtoiſche Verkettung der Urſachen ſtatt.“ M. Chemnitius. (A. a. O. p. 316. 317.) „Gott herrſcht über die Natur mit unbeſchränkter Freiheit. Wir müſſen Gott ſchlechterdings dieſe Ehre laſſen, daß er uns helfen kann und will, auch wenn wir von der ganzen Natur verlaſſen ſind, auch im Widerſpruch mit der Folgenreihe aller natürlichen Urſachen.“ C. Peucerus. (De praecip. Divinat. gener. Servestae 1591. p. 44.) „Wie reimet ſich das? die Luft giebt Speiſe und Nahrung, und allhier die Steine oder Felſe fließen mit Waſſer; es iſt eine wunderbare Gabe. Wie es denn auch ſeltſam und wunderbarlich iſt, daß Körner aus der Erde wachſen. Wer kann dieſe Kunſt und wer hat dieſe Gewalt? Gott hat ſie, der kann ſolche unnatürliche Dinge thun, auf daß wir daraus uns einbilden mögen, was er für ein Gott ſei und was er für Gewalt habe, auf daß wir an ihm nicht verzageten oder verzweifelten, ſondern feſtiglich glaubeten und ihm vertraueten, daß er auch könne das Leder an der Taſche zu Gold machen und aus Staub eitel Korn auf dem Boden machen und die Luft mir zum Keller voll Weins machen. Das ſoll man ihm vertrauen, daß er eine ſolche große Gewalt habe und wir wiſſen mögen, wir haben einen ſolchen Gott, der dieſe Kunſt könne, und daß es um ihn alles regene und ſchneye mit Wunderwerken.“ Luther. (T. III. p. 594.)

Die Allmacht der Vorſehung iſt die Allmacht des von allen Determinationen und Naturgeſetzen ſich entbindenden menſchlichen Gemüths. Dieſe Allmacht realiſirt das Gebet. Das Gebet iſt allmächtig.

„Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen. ... Des Gerechten Gebet vermag viel. Elias war ein Menſch, gleichwie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen ſollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und ſechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen und die Erde brachte ihre Frucht.“ Jacobi 5, 15—18. „So ihr Glauben habt und nicht zweifelt, ſo werdet ihr nicht allein ſolches mit dem Feigenbaum thun, ſondern ſo ihr werdet ſagen zu dieſem Berge: hebe Dich auf und wirf Dich ins Meer, ſo wird es geſchehen. Und alles was ihr bittet im Gebet, ſo ihr glaubet, ſo werdet ihr es empfangen.“ Matthäi 21, 21—22. Daß unter dieſen Bergen, die die Kraft des Gebets oder Glaubens überwindet, nicht nur ſo im Allgemeinen res difficillimae, wie die Exegeten ſagen, welche dieſe Stelle nur für eine ſprüchwörtliche, hyperboliſche Redensart der Juden erklären, ſondern vielmehr der Natur und Vernunft nach unmögliche Dinge

zu verſtehen ſind, dieß beweiſt eben das Exempel mit dem augenblicklich verdorrten Feigenbaum, auf den ſich dieſe Stelle bezieht. Es iſt hier unbezweifelbar ausgeſprochen die Allmacht des Gebets, des Glaubens, vor welcher die Macht der Natur in Nichts verſchwindet. „Es ändern ſich auf *Gebete die Folgen natürlicher Urſachen*, wie es bei Hiskia, dem König von Juda der Fall war, zu welchem, weil er nach dem Lauf der natürlichen Urſachen hätte ſterben müſſen, der Prophet Gottes ſagte: „Du wirſt ſterben und nicht leben bleiben;“ aber dieſer *Lauf der Natur* wurde auf das Gebet des Königs abgeändert.“ *J. L. Vives.* (A. a. O. p. 132.) „Die Natur weicht den Gebeten des Moſes, Elias, Eliſa, Jeſaias und anderer Frommen, wie Chriſtus ſagt Matth. 21: „*Alles was ihr bittet, werdet ihr empfangen, ſo ihr glaubt.*“ Melanchth. (Loci de creatione.) Celſus fordert die Chriſten auf, dem Kaiſer nicht den Kriegsdienſt zu verweigern. Darauf erwidert Origenes, daß die Chriſten durch *ihre Gebete* die Teufel, die Friedensſtörer und Urheber der Kriege, zu Boden werfen und daher den Königen mehr nützen, als die, welche für den Staat mit den Waffen kämpfen. (Adv. Celsum. S. Gelenio interpr. l. VIII.) „In England wurde die Geiſtlichkeit; weil das *Gebet der Kirche mehr vermöge als die Waffen*, durch Eduard den Bekenner von der Dänenſteuer freigeſprochen.“ *Eichhorn.* (Allg. Geſch. der Cultur u. Literat. des neuern Europas. 1796. I. B. S. 397.) *Die menſchliche Noth iſt die Nothwendigkeit des göttlichen Willens.* Der Menſch iſt im Gebete das *Active*, das *Beſtimmende*, Gott das *Paſſive*, das *Beſtimmte*. *Gott thut den Willen des Menſchen.* „*Gott thut den Willen derer*, die ihn fürchten und er giebet *ſeinen Willen in unſern Willen.* .... Nun ſaget aber der Text hier klar genug, daß Loth an keinem andern Orte in derſelben ganzen Grenze ſtehen ſollte, ohne alleine auf dem Berge. Aber *ſolchen ſeinen Willen ändert Gott*, dieweil ihn Loth fürchtet und betet. „Und haben wir ſolcher Zeugniſſe in der Schrift mehr, die da beweiſen, daß ſich *Gott lenken läßt und ſeinen Willen unſerm Willen unterwirft.*“ „Alſo war dieß die geordnete Gewalt Gottes, daß die Sonne ihren Umgang und gewöhnlichen Lauf behielte: da aber Joſua in ſeiner *Noth* zu dem Herrn rief und der Sonnen gebot, ſie ſollte inne halten und ſtille ſtehen, ſtund ſie ſtille auf Joſuä Wort. Was nun dieſes für ein groß Wunderwerk ſei, darum frage die Astronomos.“ *Luther.* (T. II. p. 226.) „Herr ich ſtecke hie und da in großer Noth und Fahr Leibes und der Seelen, darff derhalben deiner Hülfe und Troſtes. Item: *ich muß das und jenes haben*; darum bitte ich, du wolleſt mirs geben.“ „Wer ſo bettelt und unverſchämt anhält, der thut recht und unſer Herr Gott hats gern, denn er iſt nicht ſo eckel als wie Menſchen.“ Derſ. (T. XVI. p. 150.)

Der Glaube iſt die Freiheit und Seligkeit des Gemüths in ſich ſelbſt. Das ſich in dieſer Freiheit bethätigende, vergegenſtändlichende Gemüth, die Reaction des Gemüths gegen die Natur iſt die Willkühr der Phantaſie. Die Glaubensgegenſtände wider-

ſprechen daher nothwendig der Natur, nothwendig der Vernunft, als welche die Natur der Dinge repräſentirt.

„Was iſt mehr wider den Glauben, als nicht glauben wollen, was man nicht mit der Vernunft begreifen kann? Der Glaube an Gott, ſagt der ſelige Papſt Gregorius, hat gar kein Verdienſt, wenn ihm die menſchliche Vernunft Beweiſe liefert." Bernardus. (Ad dom. Papam Innocentium.) „Daß eine Jungfrau gebiert, das wird weder durch die Vernunft erſchloſſen, noch durch die Erfahrung bewieſen. Würde es durch die Vernunft erſchloſſen, ſo wäre es nicht wunderbar." Concil. Toletan. XI. Art. IV. (Carranza Summa.) Warum iſt es unglaublich, daß wider die gewöhnliche Entſtehungsweiſe der Natur Maria gebar und Jungfrau blieb, wenn wider den gewöhnlichen Lauf der Natur das Meer ſah und floh und in ſeine Quelle der Strom des Jordans zurückfloß? Nicht unglaublich iſt es alſo, daß eine Jungfrau gebiert, wenn wir leſen, daß ein Fels Waſſer von ſich gab und die Meeres Woge wie ein Berg feſtſtand." Ambroſius. (Epist L. X. Ep. 81.) „Wunderbar, Brüder, iſt, was von dieſem Sakrament geſagt wird. Das fordert nothwendig Glauben, das ſchließt alle Vernunft aus." Bernardus. (De Coena Dom.) „Warum verlangſt Du hier die Ordnung der Natur in dem Leib Chriſti, da er ſelbſt wider die Naturordnung von einer Jungfrau geboren iſt?" Petrus L. (L. IV. dist. 10. c. 2.) „Es gereicht dem Glauben zur Ehre, zu glauben, was über die Vernunft iſt, denn hier verläugnet der Menſch ſeinen Verſtand und alle ſeine Sinne." (Ebend. Addit. Henrici de Vurimaria. dist. 12. c. 5.) „Alle Artikel in unſerm Glauben für der Vernunft närriſch und lächerlich ſcheinen. .... Da ſeynd wir Chriſten große Narren für der Welt, daß wir gläuben, Maria ſey dieſes Kindes rechte Mutter und ſey doch eine reine Jungfrau Denn ſolches iſt nicht allein wider alle Vernunft, ſondern auch wider Gottes Schöpfung, der zu Adam und Eva geſagt hat: ſeyd fruchtbar und mehret euch." „Darum ſoll man nicht darnach ſehen, ob ein Ding möglich ſey; ſondern alſo ſoll man ſagen: Gott hats geſagt; derhalben wird es geſchehen, wenn es ſchon unmöglich wäre. Denn ob ichs gleich nicht ſehen noch greiffen kann, ſo iſt es doch der Herr, der aus einem unmöglichen ein mögliches und aus nichts alles machen kann." Luther. (T. XVI. p. 570. 148. 149.) „Was iſt wunderbarer als daß Gott und Menſch eine Perſon iſt? daß er Gottes und Mariens Sohn und doch nur ein Sohn iſt? Wer wird dieſes Geheimniß jemals und in Ewigkeit begreifen, daß Gott Menſch iſt, daß eine Creatur Schöpfer und der Schöpfer eine Creatur iſt?" Derſ. (T. VII. p. 128.) Der weſentliche Gegenſtand des Glaubens iſt daher das Wunder — aber nicht das gemeine ſinnliche Wunder, das ſelbſt den frechen Augen der Neugierde und des Unglaubens Gegenſtand iſt, überhaupt nicht die Erſcheinung, ſondern das Weſen des Wunders, nicht das Factum, ſondern die Wundermacht, das Weſen, welches die Wunder wirkt, im Wunder ſich beglaubigt und offenbart. Und dieſe Wundermacht iſt dem Glauben eine ſtets gegenwärtige; ſelbſt der Proteſtantismus glaubt an die ununterbrochne Fortdauer der Wunderkraft, nur läugnet er die Nothwendigkeit, daß ſie ſich jetzt noch zum Behufe dogmatiſcher Zwecke in beſondern ſinnlichen Zeichen äußere. „Etliche geſagt haben, daß die Zeichen ſein geweſen Offenbarung des

Geiſtes im Anfange der Chriſtenheit und haben nun aufgehöret. Das iſt nicht recht; denn es iſt noch itzund eben ſolche Kraft, und ob ſie gleich nicht im Gebrauch gehet, liegt doch nicht daran. Denn wir haben noch die Macht, ſolche Zeichen zu thun." „Sintemal aber das Evangelium nun ausgebreitet und aller Welt kund worden iſt, iſt es nicht von nöthen, Zeichen zu thun, wie zu der Apoſtel Zeiten. Wenn es aber die Noth erfordern würde, und ſie das Evangelium ängſten und dringen wollten, ſo müßten wir wahrlich dran und müßten auch Zeichen thun." Luther. (T. XIII. p. 642. 648.) Das Wunder iſt dem Glauben ſo weſentlich, ſo natürlich, daß ihm ſelbſt die natürlichen Erſcheinungen Wunder ſind und zwar Wunder nicht im phyſikaliſchen, ſondern im theologiſchen, ſupranaturaliſtiſchen Sinne. „Gott hat im Anfang geſprochen: Es laſſe die Erde aufgehen Graß und Kraut ꝛc. Daſſelbe Wort, das der Schöpfer geſprochen hat, bringet die Kirſchen herfür aus dem dürren Reiß und den Kirſchbaum aus dem kleinen Kern. — Gottes Allmächtigkeit iſt es, ſo das ſchaffet, daß aus den Eyern junge Hüner und Gänſe werden. — Alſo predigt uns Gott täglich von der Todten Auferſtehung und hat uns ſo viel Exempel und Erfahrung dieſes Artikels fürgeſtellt, wie viel Creaturen ſind." Luther. (T. X. p. 432. S. auch T. III. p. 586. 592. und Auguſtin z. B. Enarr. in Ps. 90. Sermo II. c. 6.) Wenn daher der Glaube keine beſondere Wunder verlangt und braucht, ſo kommt das nur daher, daß ihm im Grunde Alles Wunder, Alles Wirkung der göttlichen Wunderkraft iſt. Der religiöſe Glaube hat keine Anſchauung von der Natur. Die Natur, die und wie ſie für uns exiſtirt, hat für ihn keine Exiſtenz. Der Wille Gottes iſt ihm allein der Grund, das Band, die Nothwendigkeit der Dinge: „Gott .... könnte uns wohl zu Menſchen ſchaffen, wie Adam und Eva, durch ſich ſelbſt, ohne Vater und Mutter; wie er wohl könnte regieren ohne Fürſten; wie er wohl könnte ohne Sonne und Sterne ein Licht, ohne Pflügen und Ackern und andre Arbeit uns Brot geben. Aber er wills nicht thun." Luther. (T. XVI. p. 614.) Allerdings „gebrauchet alſo Gott gewiſſe Mittel und führet ſeine Wunderwerke alſo, daß er gleichwohl des Dienſtes der Natur und Mittel darzu gebrauchet". Daher ſollen wir auch — freilich aus ſehr natürlichen Gründen — „die Mittel und Werkzeuge der Natur nicht verwerfen." „So mag man auch wohl Artzeney gebrauchen, ja, man ſoll ſie gebrauchen, denn ſie iſt ein geſchaffen Mittel, die Geſundheit dadurch zu erhalten." Luther. (T. I. p. 508.) Aber — und das allein entſcheidet — es iſt nicht nothwendig, daß ich ein natürliches Mittel gebrauche, um zu geneſen; ich kann auch unmittelbar durch Gott gerettet werden. Was Gott gewöhnlich vermittelſt der Natur thut, das kann er auch ohne, ja wider die Natur thun und thut er wirklich in außerordentlichen Fällen, wenn er will. „Gott hätte, ſagt eben daſelbſt Luther, wohl leichtlich Noah und die Thiere durch ein ganz Jahr ohne Speiſen erhalten können, wie er Moſen, Eliam und Chriſtum 40 Tage ohne alle Speiſe erhalten hat." Ob er es oft oder ſelten thut, iſt gleichgültig; es iſt genug, wenn er es auch nur einmal thut; was einmal geſchieht, kann unzählige Male geſchehen. Das einzelne Wunder hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Dieſe That, als der Durchgang durch das rothe Meer, iſt zur Figur, zum Exempel

und Beiſpiel geſchehen, uns anzuzeigen, daß *es uns auch alſo gehen werde*.“ *Luther*. (T. III. p. 596.) „Dieſe Wunder ſind *vor uns*, die wir erwählet ſind, geſchrieben.“ Deſſ. (T. IX. p. 142.) Die natürlichen Mittel, deren ſich Gott bedient, wenn er *keine* Wunder thut, haben *nicht mehr* Bedeutung, *als die* natürlichen Mittel, die er anwendet, wenn er *Wunder* thut. Wenn die Thiere, ſo es Gott will, *eben ſo gut ohne* Speiſen leben können, *als mit* Speiſen; ſo iſt die Speiſe an ſich eben ſo unnöthig zur Erhaltung des Lebens, ſo gleichgültig, ſo weſenlos, ſo willkührlich, als der Koth, mit dem Chriſtus die Blinden heilte, als der Stab, mit dem Moſes das Meer theilte, denn „Gott hätte es eben ſo gut ohne den Stab thun können“. „*Der Glaube iſt ſtärker denn Himmel und Erde oder alle Creaturen.*“ „Der Glaube machet aus Wäſſer eitel Steine, auch aus Feuer machet er Waſſer und aus Waſſer kann er Feuer zurichten.“ *Luther*. (T. III. p. 564, 565.) Das heißt: für den Glauben exiſtirt keine Schranke, kein Geſetz, keine Nothwendigkeit, keine Natur, exiſtirt nur der Wille Gottes, gegen den alle Kräfte und Dinge nichts ſind. Wenn daher der Gläubige dennoch in Noth und Elend zu natürlichen Mitteln ſeine Zuflucht nimmt, ſo folgt er nur der Stimme ſeiner *natürlichen Vernunft*. Das dem Glauben eingeborne, dem Glauben nicht widerſprechende, nicht von Außen, ſei's nun mit oder ohne Wiſſen und Willen aufgedrungene Arzneimittel wider alles Uebel und Elend iſt einzig und allein das *Gebet*; denn „*das Gebet iſt allmächtig*“. *Luther*. (T. IX. p. 27.) Wozu alſo noch ein natürliches Mittel? Iſt ja doch ſelbſt im Falle der Anwendung eines ſolchen die Wirkung deſſelben keineswegs ſeine eigne, ſondern die Wirkung des übernatürlichen Willens Gottes oder vielmehr die Wirkung der Glaubens-, der Gebetskraft; denn das Gebet, der Glaube beſtimmt den Willen Gottes. „Dein Glaube hat Dir geholfen.“ So macht der Glaube das natürliche Mittel, das er in der Praxis anerkennt, in der Theorie wieder zu nichte, indem er die Wirkungen deſſelben zu einer Wirkung Gottes macht, d. h. zu einer Wirkung, die *eben ſo gut* auch *ohne* dieſes Mittel hätte ſtattfinden können. Die natürliche Wirkung iſt daher nichts Anderes als ein *umſtändliches*, ein *verblümtes*, *verſtecktes* Wunder — ein Wunder, das aber nicht den *Schein* eines Wunders hat und eben deßwegen nicht von den natürlichen Augen, ſondern nur von den Augen des Glaubens als ein Wunder aufgenommen wird. Nur im Ausdruck, aber nicht in der Sache findet ein Unterſchied ſtatt zwiſchen einer unmittelbaren oder mittelbaren, wunderbaren oder natürlichen Wirkung Gottes. Bedient ſich Gott oder der Glaube eines natürlichen Mittels, *ſo ſpricht er anders, als er denkt*; bedient er ſich eines Wunders, *ſo ſpricht er, wie er denkt*, in beiden Fällen aber denkt er Daſſelbe. In der mittelbaren Wirkung Gottes iſt der Glaube *mit ſich im Zwieſpalt*, denn die *Sinne verneinen* hier, was der *Glaube bejaht*; im Wunder dagegen iſt er *mit ſich einig*, denn da fällt die *Erſcheinung* mit dem *Weſen*, der *Sinn* mit dem *Glauben*, der Ausdruck mit der Sache zuſammen. Das Wunder iſt der Terminus technicus des Glaubens.

Die Auferſtehung Chriſti iſt die perſönliche, d. i. fleiſchliche Unſterblichkeit als eine ſinnliche, unbezweifelbare Thatſache.

„Chriſtus iſt auferſtanden, es iſt eine vollendete Thatſache. — Er zeigte ſich ſelbſt ſeinen Schülern und Gläubigen: betaſtet wurde die Feſtigkeit ſeines Körpers. ... Beſtätigt iſt der Glaube nicht nur in den Herzen, ſondern auch in den Augen der Menſchen.“ Auguſtinus. (Sermones ad pop. S. 242. c. 1. S. 361. c. 8. S. hierüber auch Melanchthon. Loci: de resurr. Mort.) „Die Philoſophi, ſo unter andern haben die beſten ſein wollen, es dafür gehalten haben, daß durch den Todt die Seele vom Leib erlöſt würde, nachdem ſie alſo aus dem Leibe, als aus einen Gefängniß los wäre, käme ſie in die Sammlung der Götter, und würde von allen leiblichen Beſchwerungen erledigt. Von einer ſolchen Unſterblichkeit haben ihnen die Philoſophi träumen laſſen, wiewohl ſie dieſelbige nicht für gewiß genugſam haben halten, noch vertheidigen können. Die heil. Schrift aber lehret von der Auferſtehung und dem ewigen Leben anders, und ſtellet uns die Hoffnung derſelben ſo gewiß für Augen, daß wir darüber nicht können zweifeln.“ Luther. (T. I. p. 459.)

Das Chriſtenthum machte den Menſchen zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Weſen.

„Wir haben hier keine bleibende Stadt, ſondern die zukünftige ſuchen wir.“ Hebräer 13, 14. „Dieweil wir im Leibe wohnen, ſo wallen wir dem Herrn.“ Paulus 2. Kor. 5. „So wir nun aber im Leibe, welcher ja eigentlich unſer iſt, wallen und frembde ſeyn und unſer Leben in dieſem Leibe nichts Andres iſt, denn eine Pilgerſchaft, wie viel mehr ſeyn die Güter, ſo wir um des Leibes willen haben, als Aecker, Häuſer, Geld ꝛc. nichts Andres denn eitel frembde Dinge und Pilgerſchaften.“ „Derohalben müſſen wir auch in dieſem Leben gleich wie Fremdlinge leben, bis daß wir das rechte Vaterland erreichen, und ein beſſer Leben überkommen mögen, welches ewig iſt.“ Luther. (T. II. p. 240. 370 a.) „Unſer Wandel (nicht Wandel, ſondern unſer Heimathsrecht πολίτευμα, civitas aut jus civitatis) iſt im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilands Jeſu Chriſti, des Herrn, welcher unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe, nach der Wirkung damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen.“ Philipper 3, 20. 21. „Die Welt erzeugt weder den Menſchen, noch iſt der Menſch ein Theil der Welt.“ Lactantius. (Div. Inst. l. II. c. 6.) „Der Himmel gehört zur Welt: der Menſch aber iſt über der Welt.“ Ambroſius. (Epist. l. VI. Ep. 38.) „Erkenne, o Menſch, Deine Würde, erkenne die Herrlichkeit der menſchlichen Natur. Du haſt zwar den Körper mit der Welt gemein, aber Du haſt auch etwas Erhabneres und biſt ſchlechterdings nicht mit den übrigen Geſchöpfen zu vergleichen.“ Bernardus. (Opp. Basil. 1552. p. 79.) „Der Chriſt erhebt ſich über die ganze Welt; er bleibt ſelbſt nicht im Himmelsgewölbe ſtehen, ſondern überfliegt auch die überhimmliſchen Räume im Geiſte und

bringt ſo, von heiliger Begeiſterung gleichſam außer die Welt verſetzt, Gott ſeine Gebete dar.“ Origenes. (Contra Celsum ed. Hoeschelio. p. 370.) „Was thuſt Du Bruder in der Menſchenwelt, der Du größer biſt als Gotteswelt?“ Hieronymus. (Ad Heliod. de laude vitae solit.) „Dieſe ganze Welt hat nicht ſo viel Werth als eine einzige Seele, denn Gott opferte ſich nicht für die ganze Welt, ſondern für die menſchliche Seele. Höher iſt alſo der Werth der Seele, die nur durch Chriſti Blut erlöſt werden konnte.“ Medidat. devotiss. c. II. (Pſeudobernhard.) „Auguſtin ſagt: ein größeres Werk iſt die Rechtfertigung des Sünders, als die Schöpfung von Himmel und Erde, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbeſtimmten werden bleiben. Auguſtin hat Recht. Wohl iſt das Gut des Ganzen ein größeres Gut, als das beſondere Gut eines Einzelnen, wenn beide der Gattung nach eins ſind, aber das Gut der Gnade eines Einzigen iſt größer, als das natürliche Gut der ganzen Welt.“ Thomas Aq. (Summ. Prima Secundae Partis. Qu. 113. 9.) „Wie viel beſſer iſts, ich verliere die ganze Welt, denn daß ich Gott verliere, der die Welt geſchaffen hat und unzählige Welten ſchaffen kann, der beſſer iſt denn hundert tauſend und unzählige Welt. Denn was iſt doch für eine Vergleichung Zeitliches gegen Ewiges? .... Eine Seele iſt beſſer denn die ganze Welt.“ Luther. (T. XIX. p. 21.)

Der Cälibat und das Mönchthum — natürlich nur in ihrer urſprünglichen, religiöſen Bedeutung und Geſtalt — ſind ſinnliche Erſcheinungen, nothwendige Folgen von dem ſupernaturaliſtiſchen, extramundanen Weſen des Chriſtenthums.

Allerdings widerſprechen ſie auch — der Grund davon iſt ſelbſt implicite in dieſer Schrift ausgeſprochen — dem Chriſtenthum; aber nur weil das Chriſtenthum ſelbſt ein Widerſpruch iſt. Sie widerſprechen dem exoteriſchen, praktiſchen, aber nicht dem eſoteriſchen, theoretiſchen Chriſtenthum; ſie widerſprechen der chriſtlichen Liebe, inwiefern dieſe ſich auf den Menſchen bezieht, aber nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen Liebe, inwiefern ſie nur um Gottes willen die Menſchen liebt, ſich auf Gott, als das außerweltliche, übernatürliche Weſen, bezieht. Vom Cälibat und Mönchthum ſteht nun freilich nichts in der Bibel. Und das iſt ſehr natürlich. Im Anfang des Chriſtenthums handelte es ſich nur um die Anerkennung Jeſu als des Chriſtus, des Meſſias, nur um die Bekehrung der Heiden und Juden. Und dieſe Bekehrung war um ſo dringender, je näher man ſich die Zeit des Gerichts und Weltuntergangs dachte, — alſo periculum in mora. Es fehlte überhaupt Zeit und Gelegenheit zum Stillleben, zur Contemplation des Mönchthums. Nothwendig waltete daher damals eine mehr praktiſche und auch liberalere Geſinnung vor, als in der ſpätern Zeit, wo das Chriſtenthum bereits zu weltlicher Herrſchaft gelangt und damit der Bekehrungstrieb erloſchen war. (Siehe hierüber Carranza Summa. ed. cit. p. 256.) So wie einmal das Chriſtenthum ſich weltlich realiſirte, ſo mußte

ſich auch nothwendig die ſupernaturaliſtiſche, überweltliche Tendenz des Chriſtenthums zu einer ſelbſt weltlichen Scheidung von der Welt ausbilden. Und dieſe Geſinnung der Abſonderung vom Leben, vom Leibe, von der Welt, dieſe erſt *hyper-*, dann *antikosmiſche* Tendenz iſt ächt bibliſchen Sinnes und Geiſtes. Außer den bereits angeführten und andern allgemein bekannten Stellen mögen noch folgende als Beiſpiele daſtehen. „Wer ſein Leben auf dieſer Welt haſſet, der wird es erhalten zum ewigen Leben.“ Johannes 12, 25. „Ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleiſche wohnet nichts Gutes.“ Römer 7, 18. 14. (Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origines ad *corpus* referebant. J. G. Rosenmüller Scholia.) „Weil nun Chriſtus für uns im Fleiſch gelitten hat, ſo wapnet euch auch mit demſelbigen Sinne, denn wer *im Fleiſch leidet*, der höret auf von Sünden.“ 1. Petri 4, 1. „Ich habe Luſt *abzuſcheiden und bei Chriſto zu ſein*.“ Philipper 1, 23. „Wir ſind aber getroſt und haben viel mehr Luſt, *außer dem Leibe* zu wallen und daheim zu ſein bei dem Herrn.“ 2. Korinth. 5, 8. Die Scheidewand zwiſchen Gott und Menſch iſt demnach der Leib (wenigſtens der ſinnliche, wirkliche Leib), der Leib alſo, als ein Hinderniß der Vereinigung mit Gott, etwas Nichtiges, zu Negirendes. Daß unter der Welt, welche im Chriſtenthum negirt wird, keineswegs nur das eitle Genußleben, ſondern die wirkliche, objective Welt zu verſtehen iſt, das geht auf eine populäre Weiſe ſchon aus dem Glauben hervor, daß bei der Ankunft des Herrn, d. h. der Vollendung der chriſtlichen Religion Himmel und Erde vergehen werden.

Nicht zu überſehen iſt der Unterſchied zwiſchen dem Glauben der Chriſten und dem Glauben der heidniſchen Philoſophen an den Untergang der Welt. Der *chriſtliche Weltuntergang* iſt nur eine *Kriſis des Glaubens*, — die Scheidung des Chriſtlichen von allem Antichriſtlichen, der Triumph des Glaubens über die Welt, ein Gottesurthel, ein *antikosmiſcher, ſupernaturaliſtiſcher Act*. „Der Himmel jetztund und die Erde werden durch ſein Wort geſparet, daß ſie zum Feuer behalten werden am *Tage des Gerichts und Verdammniß der gottloſen Menſchen*.“ 2. Petri 3, 7. Der *heidniſche Weltuntergang* iſt eine *Kriſis des Kosmos ſelbſt*, ein geſetzmäßiger, im Weſen der Natur begründeter Proceß. „Der Urſprung der Welt enthält nicht minder Sonne und Mond und den Wechſel der Geſtirne und die Urſprünge des Lebens, als die Elemente der künftigen Veränderungen der Erde. Darunter befindet ſich die Ueberſchwemmung, welche eben ſo gut als der Winter, als der Sommer, durch das *Weltgeſetz* kommt.“ *Seneca*. (Nat. Qu. l. III. c. 29.) Es iſt das der Welt immanente Lebensprincip, das Weſen der Welt ſelbſt, welches dieſe Kriſis *aus ſich* erzeugt. „Waſſer und Feuer ſind die Herren der Erde. Von ihnen kommt ihr Urſprung, von ihnen ihr Untergang.“ (Ibid. c. 28.) „Alles was iſt, wird einſt nicht ſein, aber nicht zu Grunde gehen, ſondern nur aufgelöſt werden.“ (Derſ. Epist. 71.) Die *Chriſten ſchloſſen ſich von dem Weltuntergang aus*. „Und er wird ſenden Engel mit hellen Poſaunen und ſie werden ſammeln ſeine *Auserwählten* von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zu dem andern.“ Matthäi 24, 31. „Und ein Haar von eurem Haupt ſoll nicht umkommen. Und alsdann werden ſie ſehen des Menſchen Sohn kommen in der Wolke, mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wenn aber dieſes anfähet zu geſchehen,

ſo ſehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß ſich eure Erlöſung nahet.“ Lucas 21, 18, 27—28. „So ſeid nun wacker allezeit und betet, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen dieſem allen, das geſchehen ſoll und zu ſtehen vor des Menſchen Sohn.“ Ebend. 36. Die Heiden dagegen identificirten ihr Schickſal mit dem Schickſal der Welt. .... „Dieſes Univerſum, welches alles Menſchliche und Göttliche in ſich faßt ... wird einſt ein Tag zerſtreuen und in die alte Verwirrung und Finſterniß verſenken. Nun gehe einer hin und beklage einzelne Seelen. Wer iſt ſo hochmüthig und maßlos anmaßend, daß er von dieſem allgemeinen Loos der Vergänglichkeit eine Ausnahme für ſich und die Seinigen allein in Anſpruch nehmen möchte.“ (Cons. ad Polyb. c. 20 u. 21.) „Alſo wird einſt alles Menſchliche ein Ende haben. ... Nicht Mauern, nicht Thürme werden ſchützen. Nichts werden die Tempel den Flehenden helfen.“ (Nat. Quaest. l. III. c. 29.) Hier haben wir alſo wieder den charakteriſtiſchen Unterſchied des Heidenthums und Chriſtenthums. Der Heide vergaß ſich über der Welt, der Chriſt die Welt über ſich. Wie aber der Heide ſeinen Untergang mit dem Untergang der Welt, ſo identificirte er auch ſeine Wiederkunft und Unſterblichkeit mit der Unſterblichkeit der Welt. Dem Heiden war der Menſch ein gemeines, dem Chriſten ein auserleſnes Weſen, dieſem die Unſterblichkeit ein Privilegium des Menſchen, jenem ein Commungut, das er ſich nur vindicirte, indem und wiefern er auch andere Weſen daran Theil nehmen ließ. Die Chriſten erwarteten demnächſt den Weltuntergang, weil die chriſtliche Religion kein kosmiſches Entwicklungsprincip in ſich hat — alles was ſich entwickelte im Chriſtenthum, entwickelte ſich nur im Widerſpruch mit ſeinem urſprünglichen Weſen — weil mit der Exiſtenz Gottes im Fleiſch, d. h. mit der unmittelbaren Identität des Weſens der Gattung mit dem Individuum Alles erreicht, der Lebensfaden der Geſchichte abgeſchnitten, kein andrer Gedanke der Zukunft übrig war, als der Gedanke an eine Repetition, an die Wiederkunft des Herrn. Die Heiden dagegen verlegten den Weltuntergang in die ferne Zukunft,*) weil ſie, lebend in der Anſchauung des Univerſums, nicht um ihretwillen Himmel und Erde in Bewegung ſetzten, weil ſie ihr Selbſtbewußtſein erweiterten und befreiten durch das Bewußtſein der Gattung, die Unſterblichkeit nur ſetzten in die Fortdauer der Gattung, die Zukunft alſo nicht ſich reſervirten, ſondern den kommenden Generationen übrig ließen. „Die Zeit wird kommen, wo ſich unſre Nachkommen wundern, daß wir ſo offenbare Dinge nicht wußten.“ Seneca. (Nat. Quae. l. 7. c. 25.) Wer die Unſterblichkeit in ſich ſetzt, hebt das geſchichtliche Entwicklungsprincip auf. Die Chriſten warten zwar nach Petrus einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Aber mit dieſer chriſtlichen, d. i. überirdiſchen Erde iſt nun auch das Theater der Geſchichte für immer geſchloſſen, das Ende der wirklichen Welt gekommen. Die Heiden dagegen ſetzen der Entwicklung des Kosmos keine Grenze, ſie laſſen die Welt nur untergehen, um wieder verjüngt als wirkliche Welt zu erſtehen, gönnen ihr ewiges Leben.

*) Uebrigens ſtellten ſich auch die Epikuräer (Lucret. l. V. u. II.) den Weltuntergang nahe vor, aber dadurch wird doch nicht der angegebne Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Weltuntergang aufgehoben.

Der chriſtliche Weltuntergang war eine *Gemüthsſache*, ein Object der Furcht und Sehnſucht, der heidniſche eine Sache der Vernunft und Naturanſchauung.

Die unbefleckte Jungfräulichkeit iſt das *Princip des Heils*, das *Princip der neuen, chriſtlichen Welt.*

„Eine Jungfrau erzeugte das Heil der Welt, eine Jungfrau gebar das Leben Aller. ... Eine Jungfrau trug Den, welchen dieſe Welt nicht faſſen kann. . . Durch den Mann und das Weib wurde das Fleiſch aus dem Paradies verſtoßen, durch die Jungfrau aber mit Gott verbunden." *Ambroſius.* (Epist. L. X. Epist. 82. S. auch Epist. 81.) „Die Keuſchheit verbindet den Menſchen mit dem Himmel. Gut iſt die eheliche Keuſchheit, aber beſſer die Enthaltſamkeit des Wittwenſtandes, das Beſte aber die jungfräuliche Unbeſcholtenheit." (De Modo bene viv. S. 22. Pſeudobernh.) „Denke ſtets daran, daß das Weib den Bewohner des Paradieſes aus ſeiner Beſitzung vertrieben hat." *Hieronymus.* (Epist. Nepotiano.) „Chriſtus ſelbſt bewies an ſich, daß das jungfräuliche Leben das wahre und vollkommne iſt. Daher er es uns zwar nicht zu einem ausdrücklichen Geſetze machte, denn nicht Alle faſſen dieſes Wort, wie er ſelbſt ſagte, aber er belehrte uns durch die That." *Joan. Damascenus.* (Orthod. fidei l. IV. c. 25.) Welcher Herrlichkeit wird nicht mit Recht die Jungfrauſchaft vorgezogen? Der Engliſchen? Der Engel hat die Jungfräulichkeit, aber nicht Fleiſch; er iſt hierin mehr glücklich, als ſtark." *Bernhardus.* (Epist. 113 ad Sophiam Virginem.)

Wenn nun aber die Enthaltung von der Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die Negation der Geſchlechtsdifferenz und folglich der Geſchlechtsliebe — denn was iſt dieſe ohne jene? — das Princip des chriſtlichen Himmels und Heils iſt; ſo iſt nothwendig die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, der Geſchlechtsliebe, worauf ſich die Ehe gründet, die *Quelle der Sünde und des Uebels.* So iſt es auch. Das Geheimniß der Erbſünde iſt das Geheimniß der Geſchlechtsluſt. Alle Menſchen ſind in Sünden empfangen, weil ſie mit ſinnlicher, d. i. *natürlicher* Freude und Luſt empfangen wurden. Der Zeugungsact iſt, als ein genußreicher ſinnlicher, ein ſündiger Act. Die Sünde pflanzt ſich fort von Adam an bis auf uns herab, lediglich weil die Fortpflanzung der natürliche Erzeugungsact iſt. Dieß alſo das Geheimniß der chriſtlichen Erbſünde. „Wie fern der Wahrheit ſteht der, welcher behauptet, daß die Wohlluſt (voluptas) urſprünglich von Gott dem Menſchen anerſchaffen ſei. .... Wie kann die Wohlluſt uns zum Paradies zurückführen, ſie, die allein uns aus dem Paradies getrieben hat?" *Ambroſius.* (Ep. L. X. Epist. 82.) „Die Wohlluſt ſelbſt kann ſchlechterdings nicht *ohne Schuld* ſein." *Petrus L.* (L. IV. dist. 31. c. 5.) „Wir alle ſind in Sünden geboren, und haben, aus Fleiſches Luſt empfangen, die urſprüngliche Schuld mitgebracht." *Gregorius.* (Petrus L. l. II. dist. 30. c. 2.) „Feſt halte und zweifle nicht daran, daß jeder Menſch, der durch den Beiſchlaf des Mannes und Weibes gezeugt wird, mit der Erbſünde geboren wird. ..... Hieraus erhellt, was die Erbſünde iſt, nämlich die *ſündhafte Begierde*, welche in alle mit Begierde erzeugte Menſchen durch Adam überging." (Ibid. c. 3. S. auch dist. 31.

c. 1.) „Die Urſache der Sünde ſtammt aus dem Fleiſch.“ Ambroſius. (Ibid.) „Chriſtus iſt ohne Sünde, ohne angeerbte, und ohne eigene; er kam auf die Welt ohne Wohlluſt fleiſchlicher Begierde; bei ihm fand keine geſchlechtliche Vermiſchung ſtatt.... Jeder Gezeugte iſt ein Verdammter.“ Auguſtinus. (Serm. ad pop. S. 294. c. 10. 16.) „Der Menſch iſt geboren vom Weibe und deßwegen mit Schuld.“ Bernardus. (De consid. l. II. S. auch deſſelben Epist. 174. Edit. cit.) „Alles was vom Manne und Weibe zur Welt gebohren wird, das iſt ſündhaftig, unter Gottes Zorn und Fluch, zum Tode verdammt.“ „Alle Menſchen von Vater und Mutter gebohren, ſind Kinder des Zorns von Natur, wie St. Paulus Epheſ. 2 zeuget.“ „Wir haben von Natur eine unſtätige, ſündliche Empfängniß und Geburt.“ Luther. (T. XVI. 246. 573.) Es erhellt aus dieſen Beiſpielen zur Genüge, daß die „fleiſchliche Vermiſchung“ — auch der Kuß iſt eine fleiſchliche Vermiſchung, eine Voluptas — die Grundſünde, das Grundübel der Menſchheit, und folglich die Baſis der Ehe, der Geſchlechtstrieb, ehrlich herausgeſagt, ein Product des Teufels iſt. Wohl iſt die Creatur als Geſchöpf Gottes gut, aber ſo, wie ſie erſchaffen worden, ſo exiſtirt ſie ja längſt ſchon nicht mehr. Der Teufel hat die Creatur Gott abſpenſtig gemacht und bis in den Grund hinein verdorben. „Verflucht ſei der Acker um deinetwillen.“ Der Fall der Creatur iſt übrigens nur eine Hypotheſe, wodurch ſich der Glaube den läſtigen, beunruhigenden Widerſpruch, daß die Natur ein Product Gottes iſt und dennoch ſo, wie ſie wirklich iſt, ſich nicht mit Gott, d. h. dem chriſtlichen Gemüthe zuſammenreimen läßt, aus dem Sinne ſchlägt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht das Fleiſch als Fleiſch, die Materie als Materie für etwas Sündhaftes, Unreines erklärt, im Gegentheil aufs heftigſte gegen die Ketzer, welche dieſes ausſprachen und die Ehe verwarfen, geeifert. (Siehe z. B. Auguſtin contra Faustum l. 29. c. 4. l. 30. c. 6. Clemens Alex. Stromata lib. III. und den h. Bernhard: Super Cantica. Sermo 66.) — übrigens, auch ganz abgeſehen von dem Haß gegen die Ketzer, der ſo häufig die heilige chriſtliche Kirche inſpirirte und ſo weltklug machte, aus Gründen, aus denen keineswegs die Anerkennung der Natur als ſolcher folgte, und unter Beſchränkungen, d. i. Negationen, welche dieſe Anerkennung der Natur zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen machen. Der Unterſchied zwiſchen den Ketzern und Rechtgläubigen iſt nur der, daß dieſe indirect, verſchlagen, heimlich ſagten, was jene unumwunden, direct, aber eben deßwegen auf eine anſtößige Weiſe ausſprachen. Von der Materie läßt ſich die Luſt nicht abſondern. Die materielle Luſt iſt nichts weiter als, ſo zu ſagen, die Freude der Materie an ſich ſelbſt, die ſich ſelbſt bethätigende Materie. Jede Freude iſt Selbſtbethätigung, jede Luſt Kraftäußerung, Energie. Jede organiſche Function iſt im normalen Zuſtande mit Wohlluſt verbunden — ſelbſt das Athmen iſt ein wohllüſtiger Act, der nur deßwegen nicht als ſolcher empfunden wird, weil er ein ununterbrochener Proceß iſt. Wer daher nur die Zeugung, die fleiſchliche Vermiſchung als ſolche, überhaupt das Fleiſch als ſolches für rein, aber das ſich ſelbſt genießende Fleiſch, die mit ſinnlicher Luſt verknüpfte fleiſchliche Vermiſchung für Folge der Erbſünde und folglich ſelbſt für Sünde erklärt, der anerkennt nur das todte, aber nicht lebendige Fleiſch, der macht uns einen blauen Dunſt vor, der verdammt,

verwirft den Zeugungsact, die Materie überhaupt, aber unter dem Scheine, daß er ſie nicht verwirft, daß er ſie anerkennt. Die nicht heuchleriſche, nicht verſtellte — die offenherzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit iſt die Anerkennung des ſinnlichen Genuſſes. Kurz wer, wie die Bibel, wie die Kirche, nicht die Fleiſchesluſt anerkennt — verſteht ſich die natürliche, normale, vom Leben unzertrennliche — der anerkennt nicht das Fleiſch. Was nicht als Selbſtzweck — keineswegs darum auch als letzter Zweck — anerkannt wird, das wird nicht anerkannt. Wer mir den Wein nur als Arznei erlaubt, verbietet mir den Genuß des Weines. Komme man nicht mit der freigebigen Spendung des Weines auf der Hochzeit zu Cana. Denn dieſe Scene verſetzt uns ja unmittelbar durch die Verwandlung des Waſſers in Wein über die Natur hinaus, auf das Gebiet des Supernaturalismus. Wo, wie im Chriſtenthum, als der wahre, ewige Leib ein ſupernaturaliſtiſcher, ſpiritualiſtiſcher Leib geſetzt wird, d. h. ein Leib, von dem alle objectiven, ſinnlichen Triebe, alles Fleiſch, alle Natur weggelaſſen iſt, da wird die wirkliche, d. i. die ſinnliche, fleiſchliche Materie negirt, als nichtig geſetzt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht die Eheloſigkeit — freilich ſpäter für die Prieſter — zu einem Geſetz gemacht. Aber eben deßwegen, weil die Keuſchheit oder vielmehr die Ehe-, die Geſchlechtsloſigkeit die höchſte, überſchwänglichſte, ſupernaturaliſtiſchſte, die κατ᾽ ἐξοχὴν himmliſche Tugend iſt, ſo kann und darf ſie nicht zu einem gemeinen Pflichtobject erniedrigt werden; ſie ſteht über dem Geſetze, ſie iſt die Tugend der chriſtlichen Gnade und Freiheit. „Chriſtus ermahnt die zur Eheloſigkeit Tauglichen, daß ſie dieſe Gabe gehörig pflegen; derſelbe Chriſtus befiehlt aber denen, die die Keuſchheit außer der Ehe nicht behaupten können, daß ſie in keuſcher Ehe leben.“ Melanchthon. (Resp. ad Coloniens.) „Die Jungferſchaft iſt nicht befohlen, ſondern angerathen, weil ſie gar zu erhaben iſt.“ (De modo bene viv. S. 21.) „Seine jungfräuliche Tochter Verheirathen iſt eine gute, aber ſie nicht Verheirathen iſt eine beſſere Handlung. Was alſo gut iſt, das muß man nicht fliehen, was aber beſſer iſt, erwählen. Daher wird die Jungferſchaft nicht vorgeſchrieben, ſondern nur vorgeſchlagen. Und deßwegen ſagt der Apoſtel ſehr gut: In Betreff der Jungfrauen habe ich keine Vorſchrift, aber ich gebe meinen Rath. Wo Vorſchrift, da iſt Geſetz, wo Rath, da iſt Gnade. Vorgeſchrieben iſt nämlich die Keuſchheit, angerathen die Jungferſchaft. Aber auch die Wittwe hat kein Gebot, ſondern nur einen Rath erhalten, jedoch einen nicht einmal gegebnen, ſondern oft wiederholten Rath.“ Ambroſius. (Liber de viduis.) Das heißt: die Eheloſigkeit iſt kein Geſetz im gemeinen oder jüdiſchen, aber ein Geſetz im chriſtlichen Sinne oder für den chriſtlichen Sinn, welcher die chriſtliche Tugend und Vollkommenheit ſich zu Gewiſſen, zu Gemüthe zieht, kein gebieteriſches, ſondern vertrauliches, kein offenbares, ſondern ein heimliches, eſoteriſches Geſetz — ein bloßer Rath, d. h. ein Geſetz, das ſich nicht als Geſetz auszuſprechen wagt, ein Geſetz nur für den feiner Fühlenden, nicht für die große Maſſe. Du darfſt heirathen; ja wohl! ohne alle Furcht, eine Sünde zu begehen, d. h. eine offenbare, namhafte, plebejiſche Sünde; aber deſto beſſer thuſt Du, wenn Du nicht Dich verheiratheſt; indeß das iſt nur mein unmaßgeblicher, freundſchaftlicher Rath. Omnia licent, sed non omnia expediunt.

Was im Vorderſatze zugegeben, das wird im Nachſatz widerrufen. Licet, ſagt der Menſch, non expedit, ſagt der Chriſt. Aber nur was für den Chriſten gut, iſt für den Menſchen, wofern er ein chriſtlicher ſein will, das Maß des Thuns und Laſſens. Quae non expediunt, nec licent — ſo ſchließt das Gefühl des chriſtlichen Adels. Die Ehe iſt daher nur eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr Stärke des Fleiſches, ein Naturnachlaß des Chriſtenthums, ein Abfall von dem wahrhaft, dem vollendet chriſtlichen Sinn; aber in ſofern gut, löblich, heilig ſelbſt, als ſie das beſte Arzneimittel gegen die Fornicatio iſt. Um ihrer ſelbſt willen, als Selbſtgenuß der Geſchlechtsliebe, wird ſie nicht anerkannt, nicht geheiligt; — alſo iſt die Heiligkeit der Ehe im Chriſtenthum nur *Scheinheiligkeit*, nur Illuſion, denn was man nicht um ſein ſelbſt willen anerkennt, wird *nicht anerkannt*, aber mit dem *trügeriſchen Scheine*, *daß es anerkannt wird*. Die Ehe iſt ſanctionirt, nicht um das Fleiſch zu heiligen und befriedigen, ſondern um das Fleiſch zu beſchränken, zu unterdrücken, zu tödten, — um durch den Teufel den Teufel auszutreiben. „Was bewegt alle Männer und Weiber zur Ehe und zur Unzucht? Die fleiſchliche Vermiſchung, deren Begierde der Herr der Unzucht gleich ſetzte. ... Daher die vorzügliche Heiligkeit der Jungfrau, weil ſie gar nichts mit der Unzucht Verwandtes an ſich hat." *Tertullianus*. (De exhort. cast. c. 9.) „In Betreff der Ehe ſelbſt haſt Du etwas Beſſeres gerathen, als Du geſtattet haſt." *Auguſtinus*. (Confess. l. X. c. 30.) „Es iſt beſſer freien, denn Brunſt leiden." 1. Korinth. 7, 9. „Aber wie viel beſſer iſt, ſagt Tertullian dieſen Spruch entwickelnd, weder freien, noch Brunſt leiden. Ich kann ſagen, was erlaubt wird, iſt nichts Gutes." (Ad Uxorem l. I. c. 3.) „Die Ehe iſt ein untergeordnetes Gut, welches keinen Lohn verdient, ſondern nur die Bedeutung eines *Arzneimittels* hat. Die erſte Ehe, die Ehe im Paradieſe war vorgeſchrieben, aber die zweite Ehe, die nach dem Paradies, iſt nur aus Nachſicht erlaubt; denn wir haben von dem Apoſtel gehört, daß die Ehe dem Menſchengeſchlecht zur Vermeidung der Unzucht erlaubt iſt." *Petrus Lomb*. (L. IV. dist. 26. c. 1 u. 2.) „Magiſter Sententiarum ſaget recht, der Eheſtand ſey im Paradieſe geordnet zum Dienſte, nach der Sünde aber zur *Artzeney*." *Luther*. (T. I. p. 349.) „Wo man Ehe und Jungfrauſchaft gegen einander hält, ſo iſt freilich die *Keuſchheit eine edlere Gabe denn die Ehe*." Derſ. (T. X. p. 319.) „Welche die *Schwachheit der Natur* nicht zum Eheſtande zwinget, ſondern ſind ſolche Leute, daß ſie des Eheſtands entrathen können, die *thun recht*, daß ſie ſich vom Eheſtande enthalten." Derſ. (T. V. p. 538.) Die chriſtliche Sophiſtik wird dagegen erwiedern, daß nur die nicht chriſtliche Ehe, nur die nicht vom Geiſte des Chriſtenthums conſecrirte, d. h. mit frommen Bildern verblümte Natur unheilig ſei. Allein wenn die Ehe, wenn die Natur erſt durch die Beziehung auf Chriſtus geheiligt wird, ſo iſt eben damit nicht *ihre* Heiligkeit, ſondern nur die Heiligkeit des Chriſtenthums ausgeſprochen, ſo iſt die Ehe, die Natur *an und für ſich ſelbſt* unheilig. Und was iſt denn der Heiligenſchein, womit das Chriſtenthum die Ehe umgiebt, um den Verſtand zu benebeln, anders als eine fromme Illuſion? Kann der Chriſt ſeine ehelichen Pflichten erfüllen, ohne nolens volens der heidniſchen Liebesgöttin zu opfern? Ja wohl. Der Chriſt hat zum Zweck die Bevölkerung der chriſtlichen Kirche, nicht die Befriedigung

der Liebe. Der Zweck iſt heilig, aber das Mittel *an ſich ſelbſt* unheilig. Und der Zweck heiligt, entſchuldigt das Mittel. Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam. Der Chriſt, wenigſtens der wahre, negirt alſo, wenigſtens ſoll er negiren die Natur, indem er ſie befriedigt; er will nicht, er verſchmäht vielmehr das Mittel *für ſich ſelbſt*, er will nur den Zweck in abstracto; er thut mit *religiöſem, ſupranaturaliſtiſchem Abſcheu*, was er, aber widerwillig, mit *natürlicher, ſinnlicher Luſt thut*. Der Chriſt geſteht ſich nicht offenherzig ſeine Sinnlichkeit ein, er verläugnet vor ſeinem Glauben die Natur und hinwiederum vor der Natur ſeinen Glauben, d. h. er desavouirt öffentlich, was er im Geheimen thut. O wie viel beſſer, wahrer, herzensreiner waren in dieſer Beziehung die Heiden, die aus ihrer Sinnlichkeit kein Hehl machten, während die Chriſten läugnen, daß ſie das Fleiſch befriedigen, indem ſie es befriedigen! Und noch heute halten die Chriſten theoretiſch an ihrer himmliſchen Ab- und Zukunft feſt; noch heute verläugnen ſie aus ſupranaturaliſtiſcher Affectation ihr Geſchlecht und gebehrden ſich bei jedem derb ſinnlichen Bilde, bei jeder nackten Statue, als wären ſie Engel, noch heute unterdrücken ſie, ſelbſt mit polizeilicher Gewalt, jedes offenherzige, freimüthige Selbſtbekenntniß ſelbſt auch der unverdorbenſten Sinnlichkeit, aber nur um durch das öffentliche Verbot ſich den geheimen Genuß der Sinnlichkeit zu würzen. Was iſt alſo, kurz und gut geſagt, der Unterſchied der Chriſten und Heiden in dieſer delicaten Materie? Die Heiden *beſtätigten*, die Chriſten *widerlegten* ihren Glauben durch ihr Leben. Die Heiden thun, was ſie wollen, die Chriſten, was ſie *nicht* wollen, jene ſündigen mit, dieſe wider ihr Gewiſſen, jene einfach, dieſe doppelt, jene aus Hypertrophie, dieſe aus Atrophie des Fleiſches. Das ſpecifiſche Laſter der Heiden iſt das ponderable; ſinnliche Laſter der Unzucht, der Chriſten das imponderable theologiſche Laſter der Heuchelei — jener Heuchelei, wovon der Jeſuitismus zwar die auffallendſte, weltgeſchichtlichſte, aber gleichwohl nur eine *beſondere* Erſcheinung iſt. „Die Theologie macht ſündhafte Leute," ſagt Luther — Luther, deſſen *poſitive* Eigenſchaften einzig ſein Herz und Verſtand, ſo weit ſie *natürlich*, nicht durch die *Theologie* verdorben waren. Und *Monteſquieu* giebt den beſten Commentar zu dieſem Ausſpruch *Luthers*, wenn er ſagt: La dévotion trouve, pour faire de mauvaises actions, des raisons, qu'un simple honnête homme ne saurait trouver. (Pensées div.)

Der chriſtliche Himmel iſt die chriſtliche Wahrheit. Was vom Himmel, iſt vom wahren Chriſtenthum ausgeſchloſſen. Im Himmel iſt der Chriſt davon frei, wovon er hier frei zu ſein wünſcht, frei von dem Geſchlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt.

„In der Auferſtehung werden ſie weder freyen, noch ſich freyen laſſen; ſondern ſie ſind gleich wie die Engel Gottes im Himmel." Matthäi 22, 30. „Die Speiſe dem Bauch und der Bauch der Speiſe, aber Gott wird dieſen und jene hinrichten" (καταργήσει entbehrlich machen). 1. Korinth. 6, 13. „Davon ſage ich aber lieben Brüder, daß Fleiſch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das

Verweſliche nicht erben das Unverweſliche.“ (Ebend. 15, 50.) „Sie wird nicht mehr hungern, noch dürſten, es wird auch nicht auf ſie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze.“ Offenb. Joh. 7, 16. „Und wird keine Nacht da ſein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichts der Sonne.“ Ebend. 22, 5. „Eſſen, Trinken, Wachen, Schlafen, Ruhen, Arbeiten und den übrigen Naturnothwendigkeiten Unterworfenſein — das iſt ein großes Elend und Betrübniß für den frommen Menſchen, der gern vollkommen und frei von aller Sünde wäre. O wenn doch nicht dieſe Nothwendigkeiten wären, ſondern allein geiſtliche Gemüthserquickungen, die wir ach! ſo ſelten koſten.“ Thomas a. K. (De imit. l. I. c. 22 n. 25. S. hierüber auch z. B. S. Gregorii Nyss. de anima et resurr. Lipsiae 1837. p. 98. p. 144. 153.) Wohl iſt die chriſtliche Unſterblichkeit im Unterſchiede von der heidniſchen nicht die Unſterblichkeit des Geiſtes, ſondern die des Fleiſches, d. h. des ganzen Menſchen. „Den heidniſchen Philoſophen galt die Wiſſenſchaft, die Intelligenz für etwas Unſterbliches und Unvergängliches. Wir aber, welche die göttliche Offenbarung erleuchtet hat, wiſſen, daß nicht nur der Geiſt, ſondern auch die gereinigten Affecte, und nicht nur die Seele, ſondern auch der Körper ſeiner Zeit zur Unſterblichkeit gelangen wird.“ Baco de Verul. (De augm. Scien. l. 1.) Celſus warf deßwegen den Chriſten ein desiderium corporis, ein Verlangen nach dem Körper vor. Aber dieſer unſterbliche Körper iſt, wie ſchon bemerkt, ein immaterieller, d. h. durchaus gemüthlicher, eingebildeter Leib — ein Leib, welcher die directe Negation des wirklichen, natürlichen Leibes iſt. Und es handelt ſich daher in dieſem Glauben nicht ſowohl um die Anerkennung oder Verklärung der Natur, der Materie als ſolcher, als vielmehr nur um die Realität des Gemüths, um die Befriedigung des unbeſchränkten, phantaſtiſchen, ſupranaturaliſtiſchen Glückſeligkeitstriebes, welchem der wirkliche, objective Leib eine Schranke iſt.

Was die Engel eigentlich ſind, denen die himmliſchen Seelen gleichen werden, darüber giebt die Bibel eben ſo wenig, wie über andere wichtige Dinge, beſtimmte Aufſchlüſſe, ſie werden nur von ihr Geiſter πνεύματα genannt und als über dem Menſchen ſtehende Weſen (hominibus superiores) bezeichnet. Die ſpätern Chriſten ſprachen ſich, und mit vollem Rechte, auch hierüber beſtimmter aus, jedoch verſchiedentlich. Die einen gaben ihnen Körper, die andern nicht — eine übrigens nur ſcheinbare Differenz, da der engliſche Leib nur ein phantaſtiſcher iſt. Was jedoch den Körper der Auferſtehung betrifft, ſo hatten ſie hierüber nicht nur verſchiedne, ſondern auch ſehr entgegengeſetzte Vorſtellungen — Widerſprüche, die aber in der Natur der Sache liegen, ſich nothwendig ergeben aus dem Grundwiderſpruch des religiöſen Bewußtſeins, welcher ſich in dieſer Materie, wie gezeigt, darin offenbart, daß es im Weſen derſelbe individuelle Leib, den wir vor der Auferſtehung hatten, und doch wieder ein anderer, — ein anderer und doch wieder derſelbe ſein ſoll. Und zwar derſelbe Leib ſelbſt bis auf die Haare, „da auch nicht ein Haar zu Grunde gehen wird, wie der Herr ſagt: „kein Haar von euerm Haupte ſoll umkommen.“ Auguſtinus und Petrus L. (L. IV. dist. 44. c. 1.) Jedoch zugleich wieder ſo derſelbe, daß alles Läſtige, alles dem naturentfremdeten Gemüthe Widerſprechende beſeitigt wird. „Die Fehler werden, wie Auguſtin ſagt, wegfallen, doch das Weſen wird bleiben. Das übermäßige Wachſen aber der Nägel und Haare gehört zu den Ueberflüſſigkeiten und Fehlern der Natur;

denn *wenn der Menſch nicht geſündigt hätte, ſo würden ſeine Nägel und Haare nur bis zu einer beſtimmten Größe wachſen*, wie es bei den Löwen und Vögeln der Fall iſt." (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basiliae 1513.) Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuverſichtlicher, harmoniſcher Glaube! Der auferſtandne Körper als derſelbe und doch zugleich ein andrer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — ſonſt wäre er ein verſtümmelter, einer weſentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferſtehung keine vollſtändige Wiederherſtellung — und zwar dieſelben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt ſo beſchaffen, daß ſie mit dem Weſen des Körpers im Einklang ſind. Dort iſt ihnen der Trieb des Wachsthums genommen, dort überſchreiten ſie nicht das Maß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuſchneiden — eben ſo wenig als die beſchwerlichen Triebe der übrigen Fleiſchesglieder; weil ſchon an und für ſich der himmliſche Leib ein abſtracter, verſchnittener Leib iſt. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum? weil ihr Glaube ſelbſt nur ein allgemeiner, unbeſtimmter, d. h. nur geglaubter, vorgeſtellter, eingebildeter Glaube iſt, weil ſie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längſt zerfallenen Verſtande, aus Furcht, ihren ſchwachſinnigen Glauben zu verlieren, wenn ſie bei Lichte, d. h. im detail die Dinge betrachten, die Conſequenzen, d. h. die nothwendigen Beſtimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verſtande verheimlichen.

Was der Glaube im Dießſeits der Erde verneint, bejaht er im Himmel des Jenſeits; was er hier aufgiebt, gewinnt er dort hundertfältig wieder. Im Dießſeits handelt es ſich um die Negation, im Jenſeits um die Poſition des Leibes. Hier iſt die Hauptſache die *Abſonderung der Seele vom Leibe*, dort die Hauptſache die *Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele*. „*Ich will nicht allein der Seele nach, ſondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mithaben; Ich will, daß der Leib wieder zur Seele kommen und mit ihr vereinigt werden ſoll.*" *Luther*. (T. VII. p. 90.) Im Sinnlichen iſt der Chriſt überſinnlich, aber dafür im Ueberſinnlichen ſinnlich. Die himmliſche Seligkeit iſt daher keineswegs nur eine ſpirituelle, geiſtige, ſondern eben ſo ſehr auch *leibliche, ſinnliche* — ein Zuſtand, wo alle Wünſche erfüllt ſind. „Woran Dein Hertz wird Luſt und Freude ſuchen, das ſoll reichlich da ſein. Denn es heißt: Gott ſoll ſelbſt alles in allem ſeyn. Wo aber Gott iſt, da müſſen *alle Güter mit ſeyn, ſo man nur immer wünſchen kann*." „Willſt Du ſcharf ſehen und hören durch Wände und Mauren und ſo leicht ſeyn, daß Du in einem Nu mögeſt ſeyn wo Du willſt, hier unten auf Erden oder droben an den Wolken, das ſoll alles ja ſeyn: und was Du mehr erdenken kannſt, was Du haben wollteſt an *Leib und Seele*, das ſollſt Du alles reichlich haben, wenn Du ihn haſt." *Luther*. (T. X. p. 380, 381.) Eſſen, Trinken, Freien findet freilich nicht im chriſtlichen Himmel ſtatt, wie im Himmel der Muhamedaner; aber nur deßwegen, weil mit dieſen

Genüſſen Bedürfniß, mit Bedürfniß aber Materie, d. i. Noth, Leidenſchaft, Abhängigkeit, Unſeligkeit verbunden iſt. „Dort wird die Bedürftigkeit ſelbſt ſterben. Dann wirſt Du wahrhaft reich ſein, wann Du nichts mehr bedürfen wirſt." Auguſtin. (Serm. ad pop. S. 77. c. 9.) „Die Genüſſe dieſer Erde ſind nur Arzneimittel, ſagt Derſelbe ebendaſ.; wahre Geſundheit iſt nur im unſterblichen Leben." Das himmliſche Leben, der himmliſche Leib iſt ſo frei und unbeſchränkt, wie der Wunſch, ſo allmächtig, wie die Phantaſie. „Der Körper der zukünftigen Auferſtehung wäre unvollkommen ſelig, wenn er nicht Speiſen zu ſich nehmen könnte, unvollkommen ſelig, wenn er Speiſen bedürfte." Auguſtin. (Epist. 102. §. 6. Edit. cit.) Aber gleichwohl iſt das Sein in einem Körper ohne Laſt, ohne Schwere, ohne Häßlichkeit, ohne Krankheit, ohne Sterblichkeit mit dem Gefühl des höchſten körperlichen Wohlſeins verbunden. — Selbſt die Erkenntniß Gottes im Himmel iſt frei von der Anſtrengung des Denkens und Glaubens, iſt ſinnliche, unmittelbare Erkenntniß — Anſchauung. Zwar ſind die Chriſten darüber uneinig, ob auch Gottes Weſen mit körperlichen Augen geſchaut werden könne. (S. z. B. Auguſtin. Serm. ad pop. S. 277 u. Buddeus Comp. Inst. Th. l. II. c. 3. §. 4.) Aber in dieſer Differenz haben wir nur wieder den Widerſpruch zwiſchen dem abſtracten und wirklichen Gott; jener iſt freilich kein Gegenſtand der Anſchauung, wohl aber dieſer. „Fleiſch und Blut iſt ſonſt die Mauer zwiſchen mir und Chriſto, die wird denn auch hinweggeriſſen werden. .... Dort wird alles gewiß ſein. Denn die Augen werden es in jenem Leben ſehen, der Mund ſchmecken und die Naſe riechen, der Schatz wird leuchten an Seel und Leben .... wird der Glaube aufhören und ich werde es für meinen Augen ſehen." Luther. (T. IX. p. 595.) Es erhellt hieraus auch zugleich wieder, daß das Weſen Gottes, wie er Gegenſtand des religiöſen Gemüths iſt, nichts Andres iſt als das Weſen der Phantaſie. Die himmliſchen Weſen ſind überſinnlich ſinnliche, immateriell materielle Weſen, d. h. Weſen der Phantaſie; aber ſie ſind Gott ähnliche, Gott gleiche, ja mit Gott identiſche Weſen; folglich iſt auch Gott ein überſinnlich ſinnliches, ein immateriell materielles Weſen; denn wie das Nachbild, ſo das Vorbild!

Der Widerſpruch in den Sacramenten iſt der Widerſpruch von Naturalismus und Supernaturalismus. Das Erſte in der Taufe iſt die Poſition des Waſſers. „Wenn einer behauptet, wahres und natürliches Waſſer gehöre nicht nothwendig zur Taufe und daher die Worte unſers Herrn Jeſu Chriſti: „wenn einer nicht wiedergeboren wird aus Waſſer und heiligem Geiſte," zu einer bloßen bildlichen Redensart verdreht, ſo ſei er verflucht." Concil Trident. (Sessio VII. Can. II. de Bapt.) „Zum Weſen dieſes Sakraments gehört das Wort und das Element. Die Taufe kann daher mit keiner andern Flüſſigkeit, als mit Waſſer vollzogen werden." Petrus Lomb. (L. IV. dist. 3. c. 1 u. 5.) „Zur Gewißheit der Taufe wird mehr als ein Tropfen Waſſer erfordert. Zur Gültigkeit der Taufe gehört nothwendig, daß eine phyſiſche Berührung ſtattfindet

zwiſchen dem Waſſer und dem Körper des Getauften, ſo daß es alſo nicht genug iſt, wenn nur die Kleider mit Waſſer benetzt werden. Es muß ferner ein ſolcher Theil des Körpers abgewaſchen werden, nach welchem der Menſch gewöhnlich gewaſchen genannt wird, alſo z. B. der Hals, die Schultern, die Bruſt und beſonders der Kopf." Theol. Schol. (P. Mezger. Aug. Vind. 1695. T. IV. p. 230—31.) „Daß Waſſer und zwar wahres, natürliches Waſſer bei der Taufe angewendet werden muß, erhellt aus dem Beiſpiel des Johannes und der Apoſtel. Apoſtelgeſch. 8, 36. 10, 47. F. Buddeus. (Comp. Inst. Theol. dogm. l. IV. c. 1. §. 5.) Es kommt alſo weſentlich auf das Waſſer an. Aber nun kommt die Negation des Waſſers. Die Bedeutung der Taufe iſt nicht die natürliche Kraft des Waſſers, ſondern vielmehr die übernatürliche, allmächtige Kraft des Wortes Gottes, welches das Waſſer zu einem Sacrament eingeſetzt und nun vermittelſt dieſes Stoffes auf eine übernatürliche, wunderbare Weiſe ſich dem Menſchen mittheilt, aber eben ſo gut auch irgend einen andern beliebigen Stoff wählen könnte, um die nämliche Wirkung hervorzubringen. So ſagt z. B. Luther: „Alſo faſſe nun den Unterſchied, daß viel ein ander Ding iſt Taufe, denn alle andre Waſſer, nicht des natürlichen Weſens halben, ſondern daß hie etwas edleres darzu kömmt. Denn Gott ſelbſt ſeine Ehre hinanſetzt, ſeine Kraft und Macht daran legt .... wie auch Sct. Auguſtin gelehret hat: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum." (Der große Katechismus.) „Täuffet ſie im Namen des Vaters ꝛc. Waſſer ohne dieſe Worte iſt ſchlecht Waſſer. .... Wer will des Vaters, Sohnes und h. Geiſtes Tauffe ſchlecht Waſſer heißen? Sehen wir denn nicht, was für Gewürtz Gott in dieß Waſſer wirft? Wenn man Zucker in Waſſer wirft, ſo iſts nicht mehr Waſſer, ſondern ein köſtlich Klaret oder ſonſt etwas. Warum wollen wir denn hie ſo eben das Wort vom Waſſer ſcheiden und ſagen, es ſey ſchlecht Waſſer, gleich als wäre Gottes Wort, ja Gott ſelbſt nicht bey und in ſolchem Waſſer. .... Darum iſt die Tauffe ein ſolch Waſſer, das die Sünde, den Tod und alles Unglück hinweg nimmt, hilft uns in den Himmel und zum ewigen Leben. So ein köſtlich Zuckerwaſſer, Aromaticum und Apothek iſt daraus worden, da Gott ſich ſelbſt eingemenget hat." Luther. (T. XVI. p. 105.)

Aber wie mit dem Waſſer in der Taufe, die nichts ohne das Waſſer iſt, obgleich es an ſich gleichgültig iſt, eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot in der Euchariſtie, ſelbſt bei den Katholiken, wo doch die Subſtanz von Brot und Wein durch die Gewalt der Allmacht deſtruirt wird. „Die Accidenzen des Abendmahls enthalten ſo lange Chriſtum, als ſie jene Miſchung behalten, bei welcher natürlicher Weiſe die Subſtanz des Brotes und Weines beſtehen würde; dagegen wann eine ſolche Verderbniß derſelben ſtattfindet, daß die Subſtanz des Brotes und Weines natürlicher Weiſe unter ihnen nicht mehr beſtehen könnte, dann hören ſie auch auf, Chriſtum zu enthalten." Theol. Schol. (Mezger l. c. p. 292.) Das heißt alſo: ſo lange das Brot Brot bleibt, ſo lange bleibt das Brot Fleiſch; iſt das Brot weg, iſt auch das Fleiſch weg. Daher muß auch eine gehörige Portion Brot, wenigſtens eine ſo große, daß das Brot als Brot erkennbar iſt, zugegen ſein, um conſecrirt werden zu können. (Ebend. p. 284.) Uebrigens iſt die katholiſche Transſubſtantiation, die „wirkliche und phyſiſche Verwandlung des ganzen Brotes in den Leib Chriſti" nur eine conſequente Fortſetzung von den

Wundern im A. und N. T. Aus der Verwandlung des Waſſers in Wein, des Stabes in eine Schlange, der Steine in Waſſerbrunnen (Pſalm 114), aus dieſen bibliſchen Transſubſtantiationen erklärten und begründeten die Katholiken die Verwandlung des Brotes in Fleiſch. Wer einmal an jenen Verwandlungen keinen Anſtoß nimmt, der hat kein Recht, keinen Grund, dieſe Verwandlung zu beanſtanden. Die proteſtantiſche Abendmahlslehre widerſpricht nicht weniger der Vernunft, als die katholiſche. „Man kann Chriſtus Leib nicht anders theilhaftig werden, denn auf die zwo Weiſe, geiſtlich oder leiblich. Wiederum dieſe leibliche Gemeinſchaft kann nicht ſichtbarlich, noch empfindlich ſeyn (d. h. keine leibliche ſein) ſonſt würde kein Brot da bleiben. Wiederum kann es nicht ſchlecht Brot ſeyn; ſonſt wäre es nicht eine leibliche Gemeinſchaft des Leibes Chriſti; ſondern des Brotes. Darum muß, da das gebrochne Brot iſt, auch wahrhaftig und leiblich ſeyn der Leib Chriſti, wiewohl unſichtbarlich“ (d. h. unleiblich). Luther. (T. XIX. p. 203.) Der Proteſtant giebt nur keine Erklärung über die Art und Weiſe, wie Brot Fleiſch, Wein Blut ſein könne. „Darauf ſtehen, gläuben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Chriſtus Leib zu ſich nimmt und iſſet. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brod ſey, wiſſen wir nicht, ſollens auch nicht wiſſen.“ Derſ. (Ebend. p. 393.) „Wer ein Chriſt ſeyn will, der ſoll nicht thun, wie unſre Schwärmer und Rottengeiſter thun, wie das ſeyn könne, daß Brodt Chriſtus Leib und Wein Chriſtus Blut ſey.“ Derſ. (T. XVI. p. 220.) „Da wir die Lehre von der Gegenwart des Leibes Chriſti beibehalten, was iſt es nöthig, nach der Art und Weiſe zu fragen?“ Melanchthon. (Vitá Mel. Camerarius. Ed. Strobel. Halae 1777. p. 446.) Auch die Proteſtanten nahmen daher eben ſo wie die Katholiken zur Allmacht, der Quelle aller vernunftwiderſprechenden Vorſtellungen, ihre Zuflucht. (Concord. ſumm. Beg. Art. 7. Aff. 3. Negat. 13. S. auch Luther z. B. T. XIX. p. 400.)

Ein köſtliches, ja wahrhaft incomparables und zugleich höchſt lehrreiches Exempel von der theologiſchen Unbegreiflichkeit und Uebernatürlichkeit liefert die in Betreff des Abendmahls (Concordienbuch ſumm. Beg. Art. 7) gemachte Unterſcheidung zwiſchen Mündlich und Fleiſchlich oder Natürlich. „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß der Leib und Blut Chriſti nicht allein geiſtlich durch den Glauben, ſondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitiſche, ſondern übernatürliche, himmliſche Weiſe, um der ſacramentlichen Vereinigung willen, mit dem Brote und Wein empfangen werden.“ „Wohl zu unterſcheiden iſt zwiſchen dem mündlichen und natürlichen Eſſen. Ob wir gleich das mündliche Eſſen annehmen und vertheidigen, ſo verwerfen wir doch das natürliche. ... Alles natürliche Eſſen iſt zwar ein mündliches, aber nicht umgekehrt iſt das mündliche Eſſen ſogleich auch ein natürliches. ... Obgleich es daher ein und derſelbe Act und ein und daſſelbe Organ iſt, womit wir das Brot und den Leib Chriſti, den Wein und das Blut Chriſti empfangen, ſo iſt doch in der Art und Weiſe ein ſehr großer Unterſchied, da wir Brot und Wein auf natürliche und ſinnliche Weiſe, den Leib und das Blut Chriſti aber zugleich zwar mit dem Brot und Wein, doch auf übernatürliche und unſinnliche Weiſe — eine Weiſe, die

Digitized by Google

daher von keinem Sterblichen (ſicherlich auch von keinem Gotte) erklärt werden kann — *gleichwohl aber wirklich* und mit dem *Munde des Körpers* empfangen." J. F. *Buddeus*. (L. c. l. V. c. 1. §. 15.) Welch eine Heuchelei! Mit demſelben Munde, womit er ſeinen Gott zwiſchen die Lippen preßt und ſein Blut in ſich ſaugt, um ſich ſeiner wirklichen, d. i. fleiſchlichen Exiſtenz zu verſichern, mit demſelben Munde läugnet der Chriſt und zwar im heiligſten Moment ſeiner Religion die fleiſchliche Gegenwart, den fleiſchlichen Genuß Gottes. So läugnet er alſo auch hier, daß er das Fleiſch befriedigt, während er es in der That befriedigt.

Dogmatik und Moral, Glaube und Liebe widerſprechen ſich im Chriſtenthum. Wohl iſt Gott, der Gegenſtand des Glaubens, an ſich der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit — der gemeinſame Vater der Menſchen — die Liebe zu Gott inſofern die myſtiſche Liebe zum Menſchen. Aber Gott iſt nicht nur das gemeinſame, er iſt auch ein beſondres, perſönliches, von der Liebe unterſchiednes Weſen. Wo ſich das Weſen von der Liebe ſcheidet, entſpringt die *Willkühr*. Die *Liebe* handelt aus *Nothwendigkeit*, die *Perſönlichkeit* aus *Willkühr*. Die Perſönlichkeit bewährt ſich als *Perſönlichkeit* nur durch Willkühr; die Perſönlichkeit iſt herrſchſüchtig, ehrgeizig; ſie will *ſich* nur geltend machen. Die höchſte Feier Gottes als eines perſönlichen Weſens iſt daher die Feier Gottes als eines ſchlechthin unumſchränkten, willkührlichen Weſens. Die Perſönlichkeit als ſolche iſt indifferent gegen alle ſubſtanziellen Beſtimmungen; die innere Nothwendigkeit, der Weſensdrang erſcheint ihr als *Zwang*. Hier haben wir das Geheimniß der chriſtlichen Liebe. Die Liebe Gottes als Prädicat eines *perſönlichen* Weſens hat hier die Bedeutung der *Gnade*: Gott iſt ein *gnädiger* Herr, wie er im Judenthum ein *ſtrenger Herr* war. Die Gnade iſt die *beliebige* Liebe — die Liebe, die nicht aus innerem Weſensdrang handelt, ſondern was ſie thut, *auch nicht thun*, ihren Gegenſtand, wenn ſie wollte, auch verdammen könnte — alſo die *grundloſe*, die *unweſentliche*, die *willkührliche*, die *abſolut ſubjective*, die nur *perſönliche* Liebe. „Wer kann ſeinem Willen widerſtehen, *ſo er ſich erbarmet über welchen er will und verſtecket welchen er will?* Röm. 9. V. 18. .... Der König thut was er will. Alſo auch Gottes Wille. — Er hat über uns und alle Creaturen gut Recht und vollkömmliche Macht *zu thun was er will*. Und uns geſchieht nicht unrecht. — Wenn ſein Wille ein *Maß* oder *Regel*, *Geſetz*, *Grund* oder *Urſache* hätte, ſo wäre es ſchon nimmer Gottes Wille. Denn *was er will* — iſt *darum recht*, *daß er es ſo will*. — Wo der Glaube und heilige Geiſt iſt. .... Die glauben, daß Gott gut und gütig ſey, wenn er *auch alle Menſchen verdammt*. — Iſt nicht Eſau Jakobs Bruder? ſpricht der Herr. Doch habe ich Jakob lieb und haſſe Eſau." *Luther*. (T. XIX. p. 83. 87. 90. 91. 97.) Wo die Liebe in dieſem Sinne erfaßt wird, da wird daher eiferſüchtig darüber gewacht, daß der Menſch ſich nichts zum Verdienſte anrechne, daß der göttlichen Perſönlichkeit allein das Verdienſt bleibe; da wird ſorgfältigſt jeder Gedanke an eine Nothwendigkeit beſeitigt,

um auch ſubjectiv durch das Gefühl der Verbindlichkeit und Dankbarkeit ausſchließlich die Perſönlichkeit feiern und verherrlichen zu können. Die Juden vergöttern den Ahnenſtolz; die Chriſten dagegen verklärten und verwandelten das jüdiſch-ariſtokratiſche Princip des Geburtsadels in das demokratiſche Princip des Verdienſtadels. Der Jude macht die Seligkeit von der Geburt, der Katholik vom *Verdienſte des Werkes*, der Proteſtant vom *Verdienſte des Glaubens* abhängig. Aber der Begriff der Verbindlichkeit und Verdienſtlichkeit verbindet ſich nur mit einer Handlung, einem Werke, das nicht von mir gefordert werden kann oder nicht nothwendig aus meinem Weſen hervorgeht. Die Werke des Dichters, des Philoſophen können nur äußerlich betrachtet unter den Geſichtspunkt der Verdienſtlichkeit geſtellt werden. Sie ſind Werke des Genies — nothgedrungne Werke: der Dichter mußte dichten, der Philoſoph philoſophiren. Die höchſte Selbſtbefriedigung lag für ſie in der beziehungs- und rückſichtsloſen Thätigkeit des Schaffens. Eben ſo iſt es mit einer wahrhaft edeln moraliſchen Handlung. Für den edeln Menſchen iſt die edle Handlung eine *natürliche*: er zweifelt nicht, ob er ſie thun ſoll, er legt ſie nicht auf die Wage der Wahlfreiheit; er *muß* ſie thun. Nur wer ſo handelt, iſt auch ein *zuverläſſiger* Menſch. Die Verdienſtlichkeit führt immer die Vorſtellung mit ſich, daß man etwas, ſo zu ſagen, nur aus *Luxus*, nicht aus Nothwendigkeit thut. Die Chriſten feierten nun wohl die höchſte Handlung in ihrer Religion, die Menſchwerdung Gottes als ein Werk der Liebe. Aber die chriſtliche Liebe hat *inſofern*, als ſie ſich auf den Glauben ſtützt, auf die Vorſtellung Gottes als eines Herrn, eines Dominus, die Bedeutung eines Gnadenactes, einer an ſich Gott *überflüſſigen*, *bedürfnißloſen* Liebe. Ein gnädiger Herr iſt ein ſolcher, der von ſeinem Rechte abläßt, ein Herr, der thut aus Gnade, was er als Herr zu thun nicht nöthig hat, was über den ſtricten Begriff des Herrn hinausgeht. Gott hat als Herr nicht nur die Pflicht, dem Menſchen wohlzuthun; er hat ſogar das Recht — denn er iſt durch kein Geſetz gebundner Herr — den Menſchen zu vernichten, wenn er will. Kurz, die Gnade iſt die unnothwendige Liebe, die Liebe im Widerſpruch mit dem Weſen der Liebe, *die* Liebe, die nicht Weſen, nicht Natur ausdrückt, *die* Liebe, welche der Herr, das Subject, die Perſon — Perſönlichkeit iſt nur ein abſtracter, moderner Ausdruck für Herrlichkeit — *von ſich unterſcheidet* als ein Prädicat, welches ſie haben und *nicht haben* kann, ohne deßwegen aufzuhören, *ſie ſelbſt* zu ſein. Nothwendig mußte ſich daher auch im Leben, in der Praxis des Chriſtenthums dieſer innere Widerſpruch realiſiren, das Subject vom Prädicat, der Glaube von der Liebe ſcheiden. Wie die Liebe Gottes zum Menſchen nur ein Gnadenact war, ſo wurde auch die Liebe des Menſchen zum Menſchen nur zu einem *Gnadenact des Glaubens*. Die chriſtliche Liebe iſt der *gnädige* Glaube, wie die Liebe Gottes die *gnädige* Perſönlichkeit oder Herrſchaft. (Ueber die göttliche Willkühr ſ. auch J. A. *Erneſti's* ſchon oben citirte Abhandlung: Vindiciae arbitrii divini.)

Der Glaube hat ein böſes Weſen in ſich. Der chriſtliche Glaube, ſonſt nichts iſt der oberſte Grund der chriſtlichen Ketzerverfolgungen und Ketzerhinrichtungen. Der Glaube anerkennt den Menſchen nur unter der Bedingung, daß er Gott, d. h. den Glauben anerkennt. Der Glaube iſt die Ehre, die der Menſch Gott

Digitized by Google

erweiſt. Und dieſe Ehre gebührt ihm unbedingt. Dem Glauben iſt die Baſis aller Pflichten der Glaube an Gott — der Glaube die abſolute Pflicht, die Pflichten gegen die Menſchen nur abgeleitete, untergeordnete Pflichten. Der Ungläubige iſt alſo ein rechtloſes — ein vertilgungswürdiges Subject. Was Gott negirt, muß ſelbſt negirt werden. Das höchſte Verbrechen iſt das Verbrechen der laesae majestatis Dei. Gott iſt dem Glauben ein perſönliches und zwar das allerperſönlichſte, unverletzlichſte, berechtigtſte Weſen. Die Spitze der Perſönlichkeit iſt die Ehre — eine Injurie gegen die höchſte Perſönlichkeit alſo nothwendig das höchſte Verbrechen. Die Ehre Gottes kann man nicht als eine zufällige, rohſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung desavouiren. Iſt denn nicht auch die Perſönlichkeit, auch die Exiſtenz Gottes eine ſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung? Wer die Ehre negirt, ſei ſo ehrlich, auch die Perſönlichkeit aufzuopfern. Aus der Vorſtellung der Perſönlichkeit ergiebt ſich die Vorſtellung der Ehre, aus dieſer die Vorſtellung der religiöſen Injurie. „Wer der Obrigkeit flucht, der werde nach ihrem Gutdünken beſtraft, wer aber des Herrn Nahmen läſtert, der ſoll des Todes ſterben, die ganze Gemeine ſoll ihn ſteinigen.“ (Moſes III, 24, 15. 16. Siehe auch Deut. XIII, woraus die Katholiken das Recht, die Ketzer zu tödten, ableiten. Boehmer l. c. l. V. T. VII. §. 44.) „Daß Diejenigen, welche von Gott nichts wiſſen, mit Recht als Gottloſe, als Ungerechte beſtraft werden, kann nur der Irreligiöſe bezweifeln, denn es iſt kein geringeres Verbrechen, den Vater von Allem und den Herrn von Allem nicht zu kennen, als zu beleidigen.“ Minucii Fel. (Oct. c. 35.) „Wo bleiben die Gebote des göttlichen Geſetzes, welche ſagen: Ehre Vater und Mutter, wenn das Wort: Vater, welches wir im Menſchen ehren ſollen, in Gott ungeſtraft verletzt wird?“ Cyprianus. (Epist. 73. ed. Gersdorf.) „Warum ſollen denn, da dem Menſchen von Gott freier Wille gegeben wurde, Ehebrüche durch die Geſetze beſtraft, aber Irreligioſitäten erlaubt werden? Iſt die Treuloſigkeit der Seele gegen Gott ein geringeres Vergehen, als die Treuloſigkeit des Weibs gegen den Mann?“ Auguſtinus. (De correct. Donatist. lib. ad Bonif. c. 5.) „Wenn die Falſchmünzer mit dem Tode beſtraft werden, wie ſollen erſt Die beſtraft werden, welche den Glauben verfälſchen wollen?“ Paulus Corteſius. (In Sent. Petri L. I. III. dist. 7.) „Wenn man einen hochgeſtellten und mächtigen Mann nicht beleidigen darf, und wenn man ihn beleidigt hat, vor Gericht geſtellt und als Injuriant mit Recht verurtheilt wird — ein wie viel ſtrafbareres Verbrechen iſt es, wenn man Gott beleidigt? Immer wächſt ja mit der Würde des Beleidigten die Schuld des Beleidigers.“ Salvianus. (De gubern. Dei l. VI. p. 218. ed. cit.) Aber die Ketzerei, der Unglaube überhaupt — die Ketzerei iſt nur ein beſtimmter, beſchränkter Unglaube — iſt eine Blasphemie, alſo das höchſte, ſtrafbarſte Verbrechen. So ſchreibt, um von unzähligen Beiſpielen nur eines anzuführen, J. Oecolampadius an Servet: „weil ich nicht die höchſte Duldſamkeit an den Tag lege aus Unmuth darüber, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſo entehrt wird, ſo ſcheine ich Dir nicht chriſtlich zu handeln. In allem Andern werde ich mild ſein, nur nicht bei Blasphemieen gegen Chriſtus.“ (Historia Mich. Serveti. II. ab Allwoerden Helmstadii 1727. p. 13.) Denn was iſt Blasphemie? Jede Verneinung einer Vorſtellung, einer Beſtimmung, wobei die Ehre Gottes, die Ehre des Glaubens betheiligt iſt. Servetus fiel als ein

Opfer des chriſtlichen Glaubens. Calvin ſagte noch zwei Stunden vor ſeinem Tode zu Servet: „Ich habe nie perſönliche Beleidigungen geahndet" und ſchied von ihm mit bibelfeſter Geſinnung: ab haeretico homine, qui αὐτοκατάκριτος peccabat, *secundum Pauli praeceptum* discessi. (Ibid. p. 120.) Es war alſo keineswegs perſönlicher Haß, wenn auch dieſer mit im Spiel geweſen ſein mag, es war der *religiöſe Haß*, der S. auf den Scheiterhaufen brachte — *der Haß*, der aus dem Weſen des unbeſchränkten Glaubens entſpringt. Selber Melanchthon billigte bekanntlich Servets Hinrichtung. Die Schweizer Theologen, welche von den Genfern um ihre Meinung befragt wurden, erwähnten zwar in ihren Antworten ſchlangenkluger Weiſe nichts von der Todesſtrafe,*) aber ſtimmten doch darin mit den Genfern überein, daß Servet wegen ſeiner verabſcheuungswürdigen Irrlehre ſtrenge zu beſtrafen ſei. Alſo keine Differenz im Princip, nur in der Art und Weiſe der Beſtrafung. Selbſt Calvin war ſo *chriſtlich*, daß er die grauſame Todesart, wozu der Genfer Senat S. verurtheilte, mildern wollte. Auch die ſpätern Chriſten und Theologen billigten noch die Hinrichtung Servets. (S. hierüber z. B. M. Adami Vita Calvini p. 90. Vita Bezae p. 207. Vitae Theol. exter. Francof. 1618.) Wir haben daher dieſe Hinrichtung als eine Handlung von allgemeiner Bedeutung — als ein Werk des Glaubens und zwar nicht des römiſch-katholiſchen, ſondern des reformirten, des auf die Bibel reducirten, des evangeliſchen Glaubens anzuſehen. — Daß man die Ketzer nicht durch Gewalt zum Glauben zwingen müſſe, dieß allerdings behaupteten die meiſten Kirchenlichter, aber gleichwohl lebte in ihnen doch der boshafteſte Ketzerhaß. So ſagt z. B. der heilige Bernhard (Super Cantica S. 66) in Betreff der Ketzer: „Der Glaube iſt anzurathen, aber nicht zu befehlen;" aber er ſetzt ſogleich hinzu, daß es beſſer wäre, ſie durch das Schwert der Obrigkeit zu unterdrücken, als die Verbreitung ihrer Irrthümer geſchehen zu laſſen. — Wenn der jetzige Glaube keine ſolchen eclatanten Greuelthaten mehr hervorbringt, ſo kommt das, abgeſehen von andern Gründen, nur daher, daß unſer Glaube kein unbedingter, entſchiedner, lebendiger, ſondern vielmehr ein ſkeptiſcher, eklektiſcher, ungläubiger, durch die Macht der Kunſt und Wiſſenſchaft gebrochner und gelähmter Glaube iſt. Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, ſei's nun im jenſeitigen oder im dießſeitigen Feuer, da hat der Glaube ſelbſt kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt Anderes zu glauben, verzichtet auf ſeinen göttlichen Urſprung und Rang, degradirt ſich ſelbſt zu einer nur *ſubjectiven Meinung*. *Nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen* d. h. *der durch den Glauben beſchränkten Liebe, nein! dem Zweifel an dem chriſtlichen Glauben, dem Sieg der religiöſen Skepſis, den Freigeiſtern, den Häretikern verdanken wir die Toleranz der Glaubensfreiheit.* Die von der chriſtlichen Kirche verfolgten Ketzer nur verfochten die Glaubensfreiheit. Die *chriſtliche* Freiheit iſt *Freiheit nur im Unweſentlichen*, die Grund-

*) Die Todesſtrafe verwarfen überhaupt ſehr viele Chriſten, aber andere criminaliſtiſche Strafen der Ketzer, wie Landesverweiſung, Confiscation — Strafen, durch die man einen indirect ums Leben bringt — fanden ſie nicht im Widerſpruch mit ihrem chriſtlichen Glauben. Siehe hierüber J. H. *Baehmeri* Jus Eccl. Protest. l. V. Tit. VII. z. B. §. 155. 157. 162. 163.

artikel des Glaubens giebt ſie nicht frei. — Wenn übrigens hier der chriſtliche Glaube — der Glaube in ſeinem Unterſchied von der Liebe betrachtet, denn der Glaube iſt nicht eins mit der Liebe, „ihr könnt Glauben ohne Liebe haben“ (Auguſtinus Serm. ad pop. S. 90.) — als das Princip, der letzte Grund der, natürlich aus wirklichem Glaubenseifer entſprungenen, Gewaltthaten der Chriſten gegen die Ketzer bezeichnet wird; ſo verſteht es ſich zugleich von ſelbſt, daß der Glaube nicht unmittelbar und urſprünglich, ſondern erſt in ſeiner hiſtoriſchen Entwickelung dieſe Conſequenzen haben konnte. Gleichwohl war auch ſchon den erſten Chriſten, und zwar nothwendiger Weiſe, der Ketzer ein Antichriſt — adversus Christum sunt haeretici Cyprianus. (Epist. 76. §. 14. edit. cit.) — ein fluchwürdiges — apostoli .... in epistolis haereticos exsecrati sunt Cyprianus. (Ibid. §. 6) — ein verlornes, von Gott in die Hölle verſtoßnes, d. h. zum ewigen Tode verurtheiltes Subject. „Da höreſt Du, daß das Unkraut bereits verdammt und zum Feuer verurtheilet iſt. Was willt Du denn einem Ketzer viel Marter anlegen? Höreſt Du nicht, daß er bereit allzuſchwer zu ſeiner Strafe verurtheilet iſt? Wer biſt Du, der Du zugreiffeſt und wilt den ſtrafen, der ſchon in eines mächtigern Herrn Strafe gefallen iſt? Was will ich einem Dieb anhaben, der ſchon zum Galgen verurtheilt iſt? .... Gott hat ſchon ſeine Engel verordnet, die ſollen zu ſeiner Zeit Henker ſeyn über die Ketzer.“ Luther. (T. XVI. p. 132) Als daher der Staat, die Welt chriſtlich, aber eben damit auch das Chriſtenthum weltlich, die chriſtliche Religion Staatsreligion wurde, da war es eine nothwendige Conſequenz, daß auch die erſt nur religiöſe oder dogmatiſche Vernichtung der Ketzer zu einer politiſchen, wirklichen Vernichtung wurde, die ewigen Höllenſtrafen ſich in zeitliche verwandelten. Wenn darum die Beſtimmung und Behandlung der Ketzerei als eines ſtrafbaren Verbrechens ein Widerſpruch mit dem chriſtlichen Glauben iſt, ſo iſt auch ein chriſtlicher König, ein chriſtlicher Staat ein Widerſpruch mit demſelben; denn ein chriſtlicher Staat iſt nur der, welcher das Gottesurtheil des Glaubens mit dem Schwerdte vollſtreckt, den Gläubigen die Erde zum Himmel, den Ungläubigen zur Hölle macht. „Wir haben gezeigt, ... daß es die Sache religiöſer Könige iſt, nicht nur Ehebruch oder Menſchenmord oder andere derartige Verbrechen, ſondern auch Religionsſchänderei (sacrilegia) mit angemeßner Strenge zu beſtrafen.“ Auguſtinus. (Epist. ad Dulcitium.) „Die Könige ſollen dem Herrn Chriſto alſo dienen, daß ſie mit Geſetzen dazu helfen, daß ſeine Ehre gefördert werde. — Wo nun weltliche Obrigkeit ſchändliche Irrthümer befindet, dadurch des Herrn Chriſti Ehre geläſtert und der Menſchen Seligkeit gehindert wird und Spaltung unter dem Volke entſteht .... wo ſolche irrige Lehrer ſich nicht weiſen laſſen und vom Predigen nicht ablaſſen wollen: da ſoll weltliche Oberkeit getroſt wehren und wiſſen, daß es ihr Amts halb anders nicht gebühren will, denn daß ſie Schwerdt und alle Gewalt dahin wende, auf daß die Lehre rein und der Gottesdienſt lauter und ungefälſcht, auch Friede und Einigkeit erhalten werde.“ Luther. (T. XV. p. 110—111.) Bemerkt werde hier noch, daß Auguſtin die Anwendung von Zwangsmaßregeln zur Erweckung des chriſtlichen Glaubens damit rechtfertigt, daß auch der Apoſtel Paulus durch eine ſinnliche Gewaltthat — ein Wunder — zum Chriſtenthum bekehrt worden ſei. (De correct.

Donat. c. 6.) Der innige Zuſammenhang zwiſchen den zeitlichen und ewigen, d. i. politiſchen und geiſtlichen Strafen erhellt ſchon daraus, daß *dieſelben Gründe*, welche man gegen die weltliche Beſtrafung der Ketzerei geltend gemacht hat, auch *gegen die Höllenſtrafen ſprechen*. Kann die Ketzerei oder der Unglaube deßwegen nicht beſtraft werden, weil er ein bloßer *Irrthum* iſt, ſo kann er auch nicht von Gott in der Hölle beſtraft werden. Widerſpricht Zwang dem Weſen des Glaubens, ſo widerſpricht auch die Hölle dem Weſen des Glaubens, denn die Furcht vor den ſchrecklichen Folgen des Unglaubens, den Qualen der Hölle zwingt wider Wiſſen und Willen zum Glauben. Böhmer in ſeinem Jus eccl. will die Ketzerei, den Unglauben aus der Klaſſe der Verbrechen geſtrichen wiſſen, der Unglaube ſei nur ein Vitinm theologicum, ein Peccatum in Deum, d. h. eine Sünde gegen Gott. Allein Gott iſt ja im Sinne des Glaubens nicht nur ein religiöſes, ſondern auch *politiſches*, *juriſtiſches* Weſen, der König der Könige, das eigentliche Staatsoberhaupt. „Es iſt keine Obrigkeit ohne von Gott, ſie iſt Gottes Dienerin.“ Römer 13, 1, 4. Wenn daher der juriſtiſche Begriff der Majeſtät, der königlichen Würde und Ehre von Gott gilt, ſo muß auch conſequent von der Sünde gegen Gott, von dem Unglauben der Begriff des Verbrechens gelten. Und wie Gott, ſo der Glaube. Wo der Glaube noch eine *Wahrheit* iſt und zwar *öffentliche* Wahrheit, da zweifelt er nicht daran, daß er von Jedem *gefordert* werden kann, daß Jeder zum Glauben *verpflichtet* iſt. — Bemerkt werde auch noch dieſes, daß die chriſtliche Kirche in ihrem Haß gegen die Ketzer ſo weit gegangen iſt, daß nach dem kanoniſchen Recht ſogar der *Verdacht* der Ketzerei ein *Verbrechen* iſt, ita ut de jure canonico revera *crimen suspecti* detur, cujus *existentiam frustra in jure civili quaerimus*. *Boehmer*. (L. c. V. Tit. VII. §. 23—42.)

Das Gebot der Feindesliebe erſtreckt ſich nur auf perſönliche Feinde, nicht auf die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens. „Gebeut nicht der Herr Chriſtus, daß wir auch unſere Feinde lieben ſollen? wie rühmet ſich denn allhier David, daß er haſſe die Verſammlung derer Boshaftigen, und ſitze nicht bey denen Gottloſen? .... Der Perſon halber ſoll ich ſie lieben; aber um der Lehre willen ſoll ich ſie haſſen. Und alſo muß ich ſie haſſen oder muß Gott haſſen, der da gebeut und will, daß man allein ſeinem Wort ſoll anhangen. .... *Was ich mit Gott nicht lieben kann, das ſoll ich haſſen*; wenn ſie nur etwas predigen, das *wider Gott* iſt, *ſo gehet alle Liebe und Freundſchaft unter*: daſelbſt haſſe ich Dich und thue Dir kein Gutes. Denn der *Glaube* ſoll *oben* liegen, und da *gehet der Haß an* und *iſt die Liebe aus*, *wenn es das Wort Gottes angehet*. .... So will nun David ſagen: ich haſſe ſie nicht darum, daß ſie *mir* Leid und Uebels thäten und daß ſie ein arges und böſes Leben führeten, ſondern daß ſie Gottes Wort verachten, ſchänden, läſtern, verfälſchen und verfolgen.“ „Glaube und Liebe ſind zweierlei. Glaube leidet nichts, Liebe leidet Alles. Glaube flucht, Liebe ſeegnet; Glaube ſucht Rache und Strafe; Liebe ſucht Schonen und Vergeben.“ „Ehe der Glaube ließe Gottes Wort untergehen und Ketzerey ſtehen, wünſchte er eher, daß *alle Creaturen untergingen*; denn durch *Ketzerey verliert man Gott ſelbſt*.“ *Luther*. (T. VI. p. 94. T. V. p. 624. 630.) S. auch

hierüber meine Beleuchtung in den deutschen Jahrb. und Auguſtini Enarrat. in Psalm 138 (139). Wie Luther die Perſon, ſo unterſcheidet auch Auguſtin hier den Menſchen vom Feinde Gottes, vom Ungläubigen und ſagt, wir ſollen die Gottloſigkeit im Menſchen haſſen, die Menſchheit in ihm lieben. Aber was iſt denn in den Augen des Glaubens der Menſch im Unterſchied vom Glauben, der Menſch ohne Glaube, d. h. ohne Gott? Nichts, denn der Inbegriff aller Realitäten, aller Liebenswürdigkeiten, alles Guten und Weſenhaften iſt der Glaube, als welcher allein Gott ergreift und beſitzt. Wohl iſt der Menſch als Menſch ein Bild Gottes, aber nur des natürlichen Gottes, Gottes als des Schöpfers der Natur. Der Schöpfer iſt aber nur der Gott „von Außen"; der wahre Gott, Gott wie er „in ſich ſelbſt" iſt, das „inwendige Weſen Gottes" iſt der dreieinige Gott, iſt insbeſondere Chriſtus. (S. Luther T. XIV. p. 2 u. 3 und T. XVI. p. 581.) Und das Bild dieſes erſt wahren, weſentlichen, chriſtlichen Gottes iſt auch nur der Gläubige, der Chriſt. Ueberdem iſt ja der Menſch an und für ſich ſchon nicht um ſeinetwillen, ſondern um Gottes willen zu lieben. Auguſtinus. (De doctrina chr. l. I. c. 27 u. 22.) Wie ſollte alſo gar der ungläubige Menſch, der keine Aehnlichkeit, keine Gemeinſchaft mit dem wahren Gott hat, ein Gegenſtand der Liebe ſein?

Der Glaube ſcheidet den Menſchen vom Menſchen, ſetzt an die Stelle der naturbegründeten Einheit und Liebe eine übernatürliche — die Einheit des Glaubens. „Den Chriſten muß nicht nur der Glaube, ſondern auch das Leben unterſcheiden. ... Ziehet nicht, ſagt der Apoſtel, am fremden Joche mit den Ungläubigen. ... Es beſtehe alſo zwiſchen uns und ihnen die größte Trennung." Hieronymus. (Epist. Caelantiae matronae.) „Wie kann das eine Ehe genannt werden, wo die Uebereinſtimmung des Glaubens fehlt? Wie Viele ſind aus Liebe zu ihren Weibern Verräther ihres Glaubens geworden!" Ambroſius. (Epist. 70. Lib. IX.) „Denn Chriſten dürfen nicht Heiden oder Juden ehelichen." Petrus Lombard. (L. IV. dist. 39. c. 1.) Auch dieſe Scheidung iſt keineswegs unbibliſch. Wir ſehen ja vielmehr, daß die Kirchenväter ſich gerade auf die Bibel berufen. Die bekannte Stelle des Apoſtels in Betreff der Ehen zwiſchen Heiden und Chriſten bezieht ſich nur auf Ehen, die ſchon vor dem Glauben beſtanden, nicht auf ſolche, die erſt geſchloſſen werden ſollen. Man ſehe, was hierüber ſchon Petrus L. ſagt in dem eben citirten Buche. „Die erſten Chriſten haben alle ihre Verwandte, die ſie von der Hoffnung der himmliſchen Belohnung abwenden wollten, nicht erkannt, auch nicht einmal gehört. — Dieß hielten ſie vor die eigne Kraft des Evangelii, daß um deſſen willen alle Blutsfreundſchaft verachtet würde; indem .... die Brüderſchaft Chriſti der natürlichen weit vorginge. — Uns iſt das Vaterland und der gemeine Name nicht lieb, als die wir ſelbſt vor unſern Eltern einen Abſcheu haben, wenn ſie etwas wider den Herrn rathen wollen." G. Arnold. (Wahre Abbild. der erſten Chriſten. B. IV. c. 2.) „Wer Vater oder Mutter mehr liebet denn mich, der iſt meiner nicht werth. Matth. 10, 37. ... Hierin

erkenne ich euch nicht als Eltern, ſondern als Feinde an. ... Was habe ich mit Euch zu ſchaffen? Was habe ich von Euch außer Sünde und Elend?" Bernardus. (Epist. 111. Ex. pers. Heliae mon. ad parentes.) „Höre Iſidors Ausſpruch: viele Geiſtliche, Mönche ... verlieren über dem zeitlichen Wohl ihrer Eltern ihre Seelen. ... Die Diener Gottes, welche für das Wohl ihrer Eltern ſorgen, fallen von der Liebe Gottes ab." (De Modo bene viv. S. VII.) „Jeden gläubigen Menſchen halte für Deinen Bruder." (Ibid. Serm. XIII.) „Ambroſius ſagt, daß wir weit mehr lieben ſollen die Kinder, die wir aus der Taufe heben, als die Kinder, die wir fleiſchlich zeugten. Petrus L. (L. IV. dist. 6. c. 5. addit. Henr. ab Vurim.) „Die Kinder werden mit der Sünde geboren, und erben nicht das ewige Leben ohne Erlaſſung der Sünde. ... Da es alſo nicht zweifelhaft iſt, daß in den Kindern die Sünde iſt, ſo muß einiger Unterſchied ſein zwiſchen den Kindern der Heiden, welche ſchuldig bleiben, und den Kindern in der Kirche, welche von Gott angenommen werden." Melanchthon. (Loci de bapt. inf. Argum. II. Vgl. hiezu auch die oben als ein Zeugniß von der Beſchränktheit der chriſtgläubigen Liebe aus Buddeus angeführte Stelle.) „Mit den Ketzern darf man weder beten, noch ſingen." Concil. Carthag. IV. can. 72. (Carranza Summ.) „Die Biſchöffe oder Geiſtlichen ſollen an die, welche keine katholiſchen Chriſten ſind, auch wenn ſie ihre Blutsverwandte ſind, nichts von ihren Sachen verſchenken." Concil. Carthag. III. can. 13. (ibid.)

Der Glaube hat die Bedeutung der Religion, die Liebe nur die der Moral. Dieß hat beſonders entſchieden der Proteſtantismus ausgeſprochen. Der Ausdruck, daß die Liebe nicht vor Gott gerecht mache, ſondern nur der Glaube, ſagt eben nichts weiter aus, als daß die Liebe keine religiöſe Kraft und Bedeutung habe. (S. Apologia der augsburgiſchen Confeſſ. Art. 3. Von der Liebe und Erfüllung des Geſetzes.) Zwar heißt es hier: „Darum was die Scholaſtici von der Liebe Gottes reden, iſt ein Traum und iſt unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit erkennen und ergreifen. Denn alsdann erſt wird Gott objectum amabile, ein lieblich, ſelig Anblick." Es wird alſo hier zum eigentlichen Object des Glaubens die Barmherzigkeit, die Liebe gemacht. Allerdings unterſcheidet ſich zunächſt der Glaube auch nur dadurch von der Liebe, daß er außer ſich ſetzt, was die Liebe in ſich ſetzt. „Wir glauben unſere Gerechtigkeit, Heyl und Troſt ſtehe außer uns." Luther. (T. XVI. p. 497. S. auch T. IX. p. 587.) Allerdings iſt der Glaube im proteſtantiſchen Sinne der Glaube an die Vergebung der Sünde, der Glaube an die Gnade, der Glaube an Chriſtus, als den für den Menſchen ſterbenden und leidenden Gott, ſo daß der Menſch, um die ewige Seligkeit zu erlangen, nichts weiter ſeinerſeits zu thun hat, als dieſe Hingebung Gottes für ihn ſelbſt wieder hingebend, d. i. gläubig, zuverſichtlich anzunehmen. Aber Gott iſt nicht allein als Liebe Gegenſtand des Glaubens. Im Gegentheil der charakteriſtiſche Gegenſtand des Glaubens als Glaubens iſt Gott als Subject. Oder iſt etwa ein Gott, der dem Menſchen kein Verdienſt gönnt, der Alles nur ſich ausſchließlich vindicirt, eiferſüchtig über ſeiner Ehre wacht, iſt ein ſolcher ſelbſtſüchtiger Gott ein Gott der Liebe?

Die aus dem Glauben hervorgehende Moral hat zu ihrem

Princip und Kriterium nur den Widerſpruch mit der Natur, mit dem Menſchen. Wie der höchſte Gegenſtand des Glaubens der iſt, welcher der **Vernunft** am meiſten widerſpricht, die Euchariſtie, ſo iſt nothwendig die höchſte Tugend der dem Glauben getreuen und gehorſamen Moral die, welche am meiſten der **Natur** widerſpricht. Die **dogmatiſchen** Wunder haben conſequent **moraliſche** Wunder in ihrem Gefolge. Die widernatürliche Moral iſt die natürliche Schweſter des übernatürlichen Glaubens. Wie der Glaube die Natur **außer** dem Menſchen, ſo überwindet die Glaubensmoral die Natur im Menſchen. Dieſen praktiſchen Supernaturalismus, deſſen epigrammatiſche Spitze die „Jungferſchaft, die Schweſter der Engel, die Königin der Tugenden, die Mutter alles Guten" iſt (ſ. A. v. Buchers: **Geiſtliches Suchverloren.** Sämmtl. W. B. VI. 151.), hat insbeſondere der Katholicismus ausgebildet; denn der Proteſtantismus hat nur das Princip des Chriſtenthums feſtgehalten, aber die nothwendigen Conſequenzen deſſelben willkührlich, eigenmächtig weggeſtrichen, hat ſich nur den chriſtlichen Glauben, aber nicht die chriſtliche Moral zu Gemüthe gezogen. Der Proteſtantismus hat den Menſchen im Glauben auf den Standpunkt des erſten Chriſtenthums, aber im Leben, in der Praxis, in der Moral auf den vorchriſtlichen, auf den heidniſchen oder altteſtamentlichen, auf den adamitiſchen, den natürlichen Standpunkt zurückverſetzt. Die Ehe hat Gott im Paradieſe eingeſetzt; darum gilt auch heute noch, auch den Chriſten noch das Gebot: Mehret euch! Chriſtus giebt nur denen den Rath, ſich nicht zu verheirathen, die dazu geſchickt ſind. Die Keuſchheit iſt eine übernatürliche Gabe; ſie kann alſo nicht Jedem zugemuthet werden. Aber iſt denn nicht auch der Glaube eine übernatürliche Gabe, eine beſondere Gnade Gottes, ein Wunderwerk, wie Luther unzählige Male ſagt, und wird er nicht dennoch uns Allen zum Gebote gemacht? Ergeht nicht deßhalb das Gebot an uns, daß wir unſere natürliche Vernunft „tödten, blenden und ſchänden" ſollen? Iſt nicht der Trieb, nichts zu glauben und anzunehmen, was der Vernunft widerſpricht, eben ſo natürlich, ſo ſtark, ſo nothwendig in uns, als der Geſchlechtstrieb? Wenn wir Gott um Glauben bitten ſollen, weil wir für uns ſelbſt zu ſchwach ſind, warum ſollen wir nicht aus demſelben Grund Gott um die Keuſchheit anflehen? Wird er uns dieſe Gabe verſagen, wenn wir ihn ernſtlich darum anflehen? Nimmermehr; alſo können wir eben ſo gut die Keuſchheit als den Glauben als ein allgemeines Gebot betrachten, denn was wir nicht durch uns ſelbſt, das vermögen wir durch Gott. Was gegen die Keuſchheit, das ſpricht auch gegen den Glauben, und was für den Glauben, das ſpricht auch für die Keuſchheit. Eins ſteht und fällt mit dem Andern; mit dem übernatürlichen Glauben iſt eine übernatürliche Moral nothwendig verbunden. Dieſes Band zerriß der Proteſtantismus; im Glauben bejahte er das Chriſtenthum, im Leben, in der Praxis verneinte er es, anerkannte er die Autonomie der natürlichen Vernunft, des Menſchen, ſetzte er den Menſchen in ſeine urſprünglichen Rechte ein. Nicht weil ſie der Bibel widerſpricht — hier wird ihr vielmehr das Wort geredet — weil ſie dem Menſchen, der Natur widerſpricht, deßhalb verwarf er die Eheloſigkeit, die Keuſchheit. „Wer aber ja einſam ſeyn will, der thue den Namen: „Menſch weg und beweiſe oder ſchaff's, daß er ein Engel oder Geiſt ſei. .... Es iſt zu erbarmen, daß ein Menſch ſo toll ſoll ſein, daß ſich wundert, daß ein Mann ein Weib nimmt

oder daß ſich jemand des ſchämen ſollte, weil ſich niemand wundert, daß Menſchen zu eſſen und zu trinken pflegen. Und dieſe Nothdurft, da das menſchliche Weſen herkommt, ſoll noch erſt in Zweifel und Wunder ſtehen.“ Luther. (T. XIX. p. 368. 369.) Unentbehrlich iſt alſo dem Manne das Weib, ſo unentbehrlich wie Speiſe und Trank. Stimmt dieſer Unglaube an die Möglichkeit und Realität der Keuſchheit mit der Bibel überein, wo uns die Eheloſigkeit als ein löblicher und folglich möglicher, erreichbarer Stand angeprieſen wird? Nein! ſie widerſpricht ihr geradezu. Der Proteſtantismus negirte auf dem Gebiete der Moral in Folge ſeines praktiſchen Sinnes und Verſtandes, alſo aus eigner Kraft und Macht den chriſtlichen Supranaturalismus. Das Chriſtenthum exiſtirt für ihn nur im Glauben — nicht im Rechte, nicht in der Moral, nicht im Staate. Wohl gehört weſentlich zum Chriſten auch die Liebe (der Inbegriff der Moral), ſo daß wo keine Liebe, wo ſich der Glaube nicht durch die Liebe bethätigt, kein Glaube, kein Chriſtenthum iſt. Aber gleichwohl iſt die Liebe nur die Erſcheinung des Glaubens nach Außen, nur eine Folge und nur etwas Menſchliches. „Der Glaube allein handelt mit Gott“, der Glaube macht uns zu Göttern“, die Liebe zu Menſchen, und, wie der Glaube nur für Gott, ſo iſt auch Gott nur für den Glauben, d. h. der Glaube allein iſt das Göttliche, das Chriſtliche im Menſchen. Dem Glauben gehört das ewige, der Liebe nur dieß zeitliche Leben. „Gott hat dieſes zeitliche irdiſche Leben lange zuvor ehe Chriſtus gekommen iſt, der ganzen Welt gegeben und geſagt: daß man ihn und den Nächſten lieben ſoll. Darnach hat er auch der Welt gegeben ſeinen Sohn Chriſtum, auf daß wir durch ihn und in ihm auch das ewige Leben haben ſollen. ... Moſes und das Geſetz gehört zu dieſem Leben, aber zu jenem Leben müſſen wir den Herrn haben.“ Luther. (T. XVI p. 459.) Obwohl alſo die Liebe zum Chriſten gehört, ſo iſt doch der Chriſt nur dadurch Chriſt, daß er glaubt an Chriſtus. Wohl iſt der Nächſtendienſt — in welcher Art, welchem Stande und Berufe er auch nur immer geſchehe — Gottesdienſt. Aber der Gott, dem ich diene, indem ich ein weltliches oder natürliches Amt verrichte, iſt auch nur der allgemeine, weltliche, natürliche, vorchriſtliche Gott. Die Obrigkeit, der Staat, die Ehe exiſtirte ſchon vor dem Chriſtenthum, war eine Einſetzung, eine Anordnung Gottes, in der er ſich noch nicht als den wahren Gott, als Chriſtus offenbarte. Chriſtus hat mit allen dieſen weltlichen Dingen nichts zu ſchaffen, ſie ſind ihm äußerlich, gleichgültig. Aber eben deßwegen verträgt ſich jeder weltliche Beruf und Stand mit dem Chriſtenthum; denn der wahre, chriſtliche Gottesdienſt iſt allein der Glaube und dieſen kann man überall ausüben. Der Proteſtantismus bindet den Menſchen nur im Glauben, alles Uebrige giebt er frei, aber nur, weil es dem Glauben äußerlich iſt. Wohl binden uns die Gebote der chriſtlichen Moral, wie z. B.: Ihr ſollt euch nicht rächen u. ſ. w., aber ſie gelten nur für uns als Privatperſonen, nicht für uns als öffentliche Perſonen. Die Welt wird nach ihren eignen Geſetzen regiert. Der Katholicismus hat „das weltliche und geiſtliche Reich unter einander gemengt“, d. h. er wollte die Welt durch das Chriſtenthum beherrſchen. Aber „Chriſtus iſt nicht darum auf Erden kommen, daß er dem Kaiſer Auguſto in ſein Regiment greiffe und ihn lehre, wie er regieren ſolle.“ Luther. (T. XVI. p. 49.) Wo das Weltregiment anfängt, da hört das Chriſten-

thum auf — da gilt die weltliche Gerechtigkeit, das Schwerdt, der Krieg, der Proceß. *Als Chriſt* laß ich mir ohne Widerſtand meinen Mantel ſtehlen, aber *als Bürger* verlange ich ihn von Rechtswegen wieder zurück. „Das Evangelium ſchafft nicht das Naturrecht ab.“ *Melanchthon.* (De vindicta Loci. S. über dieſen Gegenſtand auch M. Chemnitii Loci theol. de vindicta.) Kurz der Proteſtantismus iſt die praktiſche Negation des Chriſtenthums, die praktiſche Poſition des natürlichen Menſchen. Wohl gebietet auch Er die Tödtung des Fleiſches, die Negation des natürlichen Menſchen; aber, abgeſehen davon, daß ſie *keine religiöſe Bedeutung* und *Kraft* mehr für ihn hat, nicht gerecht, d. h. nicht gottwohlgefällig, nicht ſelig macht — die Negation des Fleiſches im Proteſtantismus unterſcheidet ſich nicht von *der* Beſchränkung des Fleiſches, welche dem Menſchen die natürliche Vernunft und Moral auferlegen. Die *nothwendigen praktiſchen Folgen* des chriſtlichen Glaubens hat der Proteſtantismus in das Jenſeits, in den Himmel hinausgeſchoben, d. h. eben *revera negirt.* Im Himmel erſt hört der weltliche Standpunkt des Proteſtantismus auf — dort verheirathen wir uns nicht mehr, dort erſt werden wir neue Creaturen; aber hier bleibt Alles beim Alten „bis in jenes Leben, da wird das *äußerliche Leben geändert*, denn Chriſtus iſt nicht kommen, die Creatur zu ändern.“ *Luther.* (T. XV. p. 62.) Hier ſind wir zur Hälfte Heiden, zur Hälfte Chriſten, halb Bürger der Erde, halb Bürger des Himmels. Von dieſer Theilung, dieſem Zwieſpalt, dieſem Bruche weiß aber der Katholicismus nichts. Was er im Himmel, d. h. im Glauben, das negirt er auch, ſo viel als möglich, auf der Erde, d. h. in der Moral. „Es erfordert eine große Kraft und ſorgfältige Achtſamkeit, zu *überwinden*, was du *von Geburt* biſt: im Fleiſche *nicht fleiſchlich* zu leben, täglich mit dir zu kämpfen.“ *Hieronymus.* (Epist. Furiae Rom. nobilique viduae.) „Je mehr du *die Natur bezwingſt und unterdrückſt*, deſto größere Gnade wird dir eingeflößt.“ *Thomas a. K.* (Imit. l. III. c. 54.) „Faſſe Muth und habe die Kraft, ſowohl zu thun, als zu leiden, was der *Natur widerſpricht*.“ (Ibid. c. 49.) „O wie ſelig iſt der Menſch, der deinetwegen o Herr! allen Creaturen den Abſchied giebt, der der *Natur Gewalt* anthut und die Begierden des Fleiſches in der Glut des Geiſtes kreuzigt.“ (Ibid. c. 48.) „Aber leider! lebt noch der alte Menſch in mir, er iſt noch nicht ganz gekreuzigt.“ (Ibid. c. 34.) Und dieſe Sätze ſind keineswegs nur ein Abdruck der frommen Individualität des Verfaſſers der Schrift de imitatione Christi; ſie drücken die ächte Moral des Katholicismus aus — *die* Moral, welche die Heiligen mit ihrem Leben beſtätigten und ſelbſt das ſonſt ſo weltliche Oberhaupt der Kirche ſanctionirte. (Siehe z. B. die Canonizatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164.) Aus dieſem rein negativen Moralprincip kommt es auch, daß ſich innerhalb des Katholicismus ſelbſt dieſe craſſe Anſicht ausſprechen konnte und durfte, daß das bloße Märtyrerthum auch ohne die Triebfeder der Liebe zu Gott himmliſche Seligkeit erwerbe.

Allerdings negirte auch der Katholicismus in praxi die ſupranaturaliſtiſche Moral des Chriſtenthums; aber ſeine Negation hat eine weſentlich andere Bedeutung, als die des Proteſtantismus; ſie iſt nur eine Negation de facto, aber nicht de jure. Der Katholik verneinte im Leben, was er im Leben bejahen *ſollte* — wie z. B. das Gelübde der Keuſchheit — bejahen *wollte*, wenn er wenigſtens ein religiöſer Katholik

Digitized by Google

war, aber der Natur der Sache nach nicht bejahen *konnte*. Er machte alſo das Naturrecht geltend, er befriedigte die Sinnlichkeit — er war mit einem Worte: Menſch im Widerſpruch mit ſeinem wahren Weſen, ſeinem religiöſen Princip und Gewiſſen. „Leider! lebt noch in mir der alte (d. i. wirkliche) Menſch." Der Katholicismus hat der Welt den Beweis gegeben, daß die übernatürlichen Glaubensprincipien des Chriſtenthums auf das Leben angewandt, zu Moralprincipien gemacht, immoraliſche, grundverderbliche Folgen haben. Dieſe Erfahrung zog ſich der Proteſtantismus zu Nutze, oder vielmehr ſie rief den Proteſtantismus hervor. Er machte daher die — im Sinne des wahren Katholicismus, allerdings nicht im Sinne der entarteten Kirche — *illegitime* praktiſche Negation des Chriſtenthums zum *Geſetz*, zur *Norm* des Lebens: Ihr *könnt* im Leben, wenigſtens dieſem Leben, keine Chriſten, keine beſondere, übermenſchliche Weſen ſein, alſo *ſollt* ihr auch keine ſein. Und er legitimirte vor ſeinem im Chriſtenthum befangenen Gewiſſen ſogar dieſe Negation des Chriſtenthums ſelbſt wieder aus dem Chriſtenthum, erklärte ſie für chriſtlich — kein Wunder daher, daß nun endlich das moderne Chriſtenthum nicht nur die praktiſche, ſondern ſelbſt auch die theoretiſche, alſo die totale Negation des Chriſtenthums für Chriſtenthum ausgiebt. Wenn übrigens der Proteſtantismus als der Widerſpruch, der Katholicismus als die Einheit von Glauben und Leben bezeichnet wird, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß damit beiderſeits nur das *Weſen*, das *Princip* bezeichnet werden ſoll.

Der Glaube opfert Gott den Menſchen auf. Das Menſchenopfer gehört ſelbſt zum Begriffe der Religion. Die blutigen Menſchenopfer dramatiſiren nur dieſen Begriff. „Durch den Glauben opferte Abraham den Iſaak." *Hebräer* **11, 17.** „Wie viel größer iſt Abraham, welcher ſeinen einzigen Sohn dem Willen nach tödtete..... Jephtha opferte ſeine jungfräuliche Tochter und wird deßwegen von dem Apoſtel unter den Heiligen aufgezählt." *Hieronymus.* (Epist. Juliano.) Auch in der chriſtlichen Religion iſt es nur das Blut, die Negation des Menſchenſohnes, wodurch der Zorn Gottes geſtillt, Gott mit dem Menſchen verſöhnt wird. Darum mußte ein reiner, ſchuldloſer Menſch als Opfer fallen. Solches Blut nur iſt koſtbar, ſolches nur hat verſöhnende Kraft. Und dieſes am Kreuze zur Beſänftigung des göttlichen Zorns vergoßne Blut genießen die Chriſten im Abendmahl zur Beſtärkung und Beſiegelung ihres Glaubens. Aber warum denn das Blut in der Geſtalt des Weins, das Fleiſch unter der Geſtalt des Brotes? Damit es nicht den *Schein* hat, als äßen die Chriſten wirklich Menſchenfleiſch, als tränken ſie wirklich Menſchenblut, damit nicht der natürliche Menſch, d. i. der homo verus beim Anblick von wirklichem Menſchenfleiſch und Blute vor den Myſterien des chriſtlichen Glaubens zurückſchaudert. „Damit nicht die menſchliche Schwachheit vor dem Eſſen des Fleiſches und dem Trinken des Blutes ſich entſetzte, wollte Chriſtus beides mit den Geſtalten des Brots und Weins bedecken und bemänteln." *Bernardus.* (Edit. cit. p. 189—191.) Aus drei Gründen wird nach Chriſti Verordnung Fleiſch und Blut unter einer andern Geſtalt genoſſen. Erſtlich deßwegen, damit der Glaube, welcher ſich auf die unſichtbaren Dinge bezieht, ein Verdienſt hätte, denn der Glaube hat da kein Verdienſt, wo die menſchliche Vernunft einen Erfahrungsbeweis gewährt. Dann deßwegen, damit nicht

Digitized by Google

die Seele ſich vor dem entſetzte, was das Auge erblickte, denn *wir ſind es nicht gewohnt, rohes Fleiſch zu eſſen und Blut zu trinken.* Und endlich deßwegen, damit die Ungläubigen nicht die chriſtliche Religion inſultirten .... uns nämlich nicht darum verlachten, daß wir das Blut eines getödteten Menſchen tränken." *Petrus Lomb.* (L. IV. dist. 11. c. 4.)

Aber wie das blutige Menſchenopfer in der höchſten Negation des Menſchen zugleich die höchſte Poſition deſſelben ausdrückt, denn nur deßwegen, weil das Menſchenleben für das Höchſte gilt, weil alſo das Opfer deſſelben das *ſchmerzlichſte* iſt, das Opfer, welches die größte Ueberwindung koſtet, wird es Gott dargebracht — eben ſo iſt auch der Widerſpruch der Euchariſtie mit der menſchlichen Natur nur ein ſcheinbarer. Auch ganz abgeſehen davon, daß Fleiſch und Blut mit Wein und Brot, wie der heil. Bernhard ſagt, bemäntelt werden, d. h. in Wahrheit nicht Fleiſch, ſondern Brot, nicht Blut, ſondern Wein genoſſen wird — das Myſterium der Euchariſtie löſt ſich auf in das Geheimniß des Eſſens und Trinkens. „.... Alle alte chriſtliche Lehrer .... lehren, daß der Leib Chriſti nicht allein geiſtlich mit dem Glauben, welches auch *außerhalb* des Sacraments geſchieht, ſondern auch mündlich, nicht allein von gläubigen, frommen, ſondern auch von unwürdigen, ungläubigen, falſchen und böſen Chriſten empfangen werde." So iſt nun *zweierley* Eſſen des Fleiſches Chriſti, eines geiſtlich. .... Solch geiſtlich Eſſen aber iſt nichts Andres als der Glaube. .... Das *andere* Eſſen des Leibes Chriſti iſt *mündlich* oder ſacramentlich." (Concordienb. Erkl. Art. 7.) „Der *Mund iſſet* den Leib Chriſti *leiblich*." *Luther* (wider die Schwarmgeiſter, T. XIX. p. 417). Was begründet alſo die *ſpecifiſche Differenz* der Euchariſtie? Eſſen und Trinken. Außer dem Sacrament wird Gott geiſtig, im Sacrament ſinnlich, mündlich genoſſen, d. h. getrunken und gegeſſen — leiblich angeeignet, aſſimilirt. Wie könnteſt Du aber Gott in Deinen Leib aufnehmen, wenn er Dir für ein Gottes unwürdiges Organ gälte? Schütteſt Du den Wein in ein Waſſergefäß? Ehrſt Du ihn nicht durch ein beſondres Glas? Faſſeſt Du mit Deinen Händen oder Lippen an, was Dich ekelt? Erklärſt Du nicht dadurch das Schöne allein für das Berührungswürdige? Sprichſt Du nicht die Hände und Lippen heilig, wenn Du mit ihnen das Heilige ergreifſt und berührſt? Wenn alſo Gott gegeſſen und getrunken wird, ſo wird Eſſen und Trinken als ein *göttlicher* Act ausgeſprochen. Und dieß ſagt die Euchariſtie, aber auf eine ſich ſelbſt widerſprechende, myſtiſche, heimliche Weiſe. Unſere Aufgabe iſt es jedoch, offen und ehrlich, deutlich und beſtimmt das Myſterium der Religion auszuſprechen. *Das Leben iſt Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre* Lebensfreude *wahre* Religion. Aber zum Lebensgenuß gehört *auch* der Genuß von Speiſe und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig ſein, ſo muß auch Eſſen und Trinken heilig ſein. Iſt dieſe Confeſſion Irreligion? Nun ſo bedenke man, daß dieſe Irreligion das analyſirte, explicirte, das unumwunden ausgeſprochene Geheimniß der Religion ſelbſt iſt. Alle Geheimniſſe der Religion reſolviren ſich zuletzt, wie gezeigt, in das Geheimniß der himmliſchen Seligkeit. Aber die himmliſche Seligkeit iſt nur die von den Schranken der Wirklichkeit entblößte Glückſeligkeit. Die Chriſten wollen ſo gut glückſelig ſein als die Heiden. Der Unterſchied iſt nur, daß die *Heiden den Himmel auf die Erde, die*

Chriſten die Erde in den Himmel verſetzen. Endlich iſt, was iſt, was wirklich genoſſen wird; aber unendlich, was nicht iſt, was nur geglaubt und gehofft wird.

Die chriſtliche Religion iſt ein Widerſpruch. Sie iſt die Verſöhnung und zugleich der Zwieſpalt, die Einheit zugleich und der Gegenſatz von Gott und Menſch. Dieſer perſonificirte Widerſpruch iſt der Gottmenſch — die Einheit der Gottheit und Menſchheit in ihm Wahrheit und Unwahrheit.

Es iſt ſchon oben behauptet worden, daß, wenn Chriſtus zugleich Gott, Menſch und zugleich ein andres Weſen war, welches als ein des Leidens unfähiges Weſen vorgeſtellt wird, ſein Leiden nur eine Illuſion war. Denn ſein Leiden für ihn als Menſchen war kein Leiden für ihn als Gott. Nein! was er als Menſch bekannte, läugnete er als Gott. Er litt nur äußerlich, nicht innerlich, d. h. er litt nur ſcheinbar, doketiſch, aber nicht wirklich, denn nur der Erſcheinung, dem Anſehn, dem Aeußern nach war er Menſch, in Wahrheit, im Weſen aber, welches eben deßwegen nur den Gläubigen Gegenſtand war, Gott. Ein wahres Leiden wäre es nur geweſen, wenn er zugleich als Gott gelitten hätte. Was nicht in Gott ſelbſt aufgenommen, wird nicht in die Wahrheit, nicht in das Weſen, die Subſtanz aufgenommen. Unglaublich aber iſt es, daß die Chriſten ſelbſt, theils direct, theils indirect, eingeſtanden haben, daß ihr höchſtes, heiligſtes Myſterium nur eine Illuſion, eine Simulation iſt. Eine Simulation, die übrigens ſchon dem durchaus unhiſtoriſchen*), theatraliſchen, illuſoriſchen Evangelium Johannis zu Grunde liegt, wie dieß unter Anderm beſonders aus der Auferweckung des Lazarus hervorgeht, indem hier der allmächtige Gebieter über Tod und Leben offenbar nur zur Oſtentation ſeiner Menſchlichkeit ſogar Thränen vergießet und ausdrücklich ſagt: „Vater, ich danke Dir, daß Du mich erhöret haſt, doch ich weiß, daß Du mich allezeit höreſt, ſondern um des Volks willen, das umher ſtehet, ſage ich es, daß ſie glauben.“ Dieſe evangeliſche Simulation hat nun die chriſtliche Kirche bis zur offenbaren Verſtellung ausgebildet. „Derſelbe litt und litt nicht. ... Er litt ſeinem angenommenen Leibe nach, damit der angenommene Leib für ein wirklicher gehalten würde, aber er litt nicht der leidensunfähigen Gottheit des Worts nach. ... Er war alſo unſterblich im Tode, leidensunfähig im Leiden. ... Warum ſchreibſt Du der Gottheit die Leiden des Körpers zu und verbindeſt die Schwachheit des menſchlichen Schmerzes mit der göttlichen Natur?“ Ambroſius. (De incarnat. dom. sac. c. 4. u. 5.) „Der menſchlichen Natur nach nahm er an Weisheit zu, nicht weil er ſelbſt mit der Zeit weiſer wurde ... ſondern

---

*) Wegen dieſer Behauptung verweiſe ich auf Lützelberger's Schrift: „Die kirchliche Tradition über den Apoſtel Johannes und ſeine Schriften in ihrer Grundloſigkeit nachgewieſen“, und Bruno Bauer's „Kritik der evangeliſchen Geſchichte der Synoptiker und des Johannes“ (III. B.).

eben die Weisheit, von der er voll war, zeigte er den Andern allmählig mit der Zeit .... für Andere alſo, nicht für ſich nahm er an Weisheit und Gnade zu.“ Gregorius (bei Petrus L. l. III. dist. 13. c. 1.). „Er nahm alſo zu dem Schein und der Meinung andrer Menſchen nach. So heißt es von ihm, daß er in ſeiner Kindheit Vater und Mutter nicht gekannt hätte, weil er ſich ſo benahm und betrug, als wenn er ſie nicht gekannt hätte.“ Petrus L. (ibid. c. 2.) „Als Menſch alſo zweifelt er, als Menſch hat er geſprochen. (Ambroſius.) Mit dieſen Worten ſcheint angedeutet zu werden, daß Chriſtus nicht als Gott oder Gottes Sohn, ſondern als Menſch mit menſchlichem Affect gezweifelt hat, was aber nicht ſo zu verſtehen iſt, als wenn er ſelbſt gezweifelt hätte, ſondern nur ſo, daß er ſich wie ein Zweifelnder benahm und den Menſchen zu zweifeln ſchien.“ Petrus L. (ibid. dist. 17. c. 2.) Wir haben im erſten Theil unſrer Schrift die Wahrheit, im zweiten die Unwahrheit der Religion oder vielmehr der Theologie dargeſtellt. Wahrheit iſt nur die Identität Gottes und des Menſchen — Wahrheit nur die Religion, wenn ſie die menſchlichen Beſtimmungen als göttliche bejaht, Falſchheit, wenn ſie, als Theologie, dieſelben negirt, Gott als ein andres Weſen ſondernd vom Menſchen. So hatten wir im erſten Theil zu beweiſen die Wahrheit des Leidens Gottes; hier haben wir den Beweis von der Unwahrheit dieſes Leidens, und zwar nicht den ſubjectiven, ſondern den objectiven — das Eingeſtändniß der Theologie ſelbſt, daß ihr höchſtes Myſterium, das Leiden Gottes nur eine Täuſchung, Illuſion iſt. Habe ich alſo falſch geredet, wenn ich ſagte, das oberſte Princip der chriſtlichen Theologie ſei die Hypokriſie? Läugnet nicht auch der Theanthropos, daß er Menſch iſt, während er Menſch iſt? O widerlegt mich doch!

Es iſt daher die höchſte Kritikloſigkeit, Unwahrhaftigkeit und Willkührlichkeit, die chriſtliche Religion, wie es die ſpeculative Philoſophie gemacht hat, nur als Religion der Verſöhnung, nicht auch als Religion des Zwieſpalts zu demonſtriren, in dem Gottmenſchen nur die Einheit, nicht auch den Widerſpruch des göttlichen und menſchlichen Weſens zu finden. Chriſtus hat nur als Menſch, nicht als Gott gelitten — Leidensfähigkeit iſt aber das Zeichen wirklicher Menſchheit — nicht als Gott iſt er geboren, gewachſen an Erkenntniß, gekreuzigt; d. h. alle menſchlichen Beſtimmungen ſind von ihm als Gott entfernt geblieben. Das göttliche Weſen iſt in der Menſchwerdung, ungeachtet der Behauptung, daß Chriſtus zugleich wahrer Gott und wahrer Menſch geweſen, eben ſo gut entzweit mit dem menſchlichen Weſen, als vor derſelben, indem jedes Weſen die Beſtimmungen des andern von ſich ausſchließt, obwohl beide, aber auf eine unbegreifliche, miraculöſe, d. i. unwahre, der Natur des Verhältniſſes, indem ſie zu einander ſtehen, widerſprechende Weiſe zu einer Perſönlichkeit verknüpft ſein ſollen. Auch die Lutheraner, ja Luther ſelbſt, ſo derb er ſich über die Gemeinſchaft und Vereinigung der menſchlichen und göttlichen Natur in Chriſto ausſpricht, kommt doch nicht über ihren unverſöhnlichen Zwieſpalt hinaus. „Gott iſt Menſch und Menſch iſt Gott, dadurch doch weder die Naturen, noch derſelben Eigenſchaften mit einander vermiſcht werden, ſondern es behält eine jede Natur ihr Weſen und Eigenſchaften.“ „Es hat der Sohn Gottes ſelbſt wahrhaftig, doch nach der angenommenen menſchlichen Natur gelitten und iſt wahrhaftig geſtorben, wiewohl die göttliche Natur weder

leiden, noch ſterben kann.“ „Iſt recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl *das eine Stück* (daß ich ſo rede) *als die Gottheit nicht leidet*, ſo leidet dennoch die Perſon, welche Gott iſt, *am andern Stück als an der Menſchheit*; denn in der Wahrheit iſt Gottes Sohn für uns gekreuzigt, das iſt *die Perſon*, die Gott iſt; denn ſie iſt, Sie (ſage ich) die Perſon iſt gekreuzigt *nach der Menſchheit*.“ „Die Perſon iſts, die alles thut und leidet, *eines nach dieſer Natur, das andre nach jener Natur*, wie das alles die Gelehrten wohl wiſſen.“ *Concordienbuch*. (*Erklär. Art.* 8). „Es iſt Gottes Sohn und Gott ſelbſt ermordet und erwürget: denn Gott und Menſch iſt eine Perſon. Darum iſt der Gott gekreuzigt und geſtorben, der Menſch worden: nicht der abgeſonderte Gott, ſondern der vereinigte Gott mit der Menſchheit: *nicht nach der Gottheit*, ſondern *nach der menſchlichen Natur*, die er angenommen.“ *Luther*. (T. III. p. 502.) So ſind alſo nur in der Perſon, d. h. nur in einem Nomen proprium, nur dem *Namen* nach, aber nicht im Weſen, nicht in der Wahrheit die beiden Naturen zur Einheit verbunden. „Wann geſagt wird: Gott iſt Menſch oder der Menſch iſt Gott, ſo heißt ein ſolcher Satz ein perſönlicher, weil er eine perſönliche Vereinigung in Chriſto vorausſetzt, denn ohne eine ſolche Vereinigung der Naturen in Chriſto hätte ich niemals ſagen können, daß Gott Menſch oder der Menſch Gott ſey. .... Ganz klar aber iſt, daß die Naturen im Allgemeinen nicht mit einander verbunden werden können und man daher nicht ſagen kann: die göttliche Natur iſt die menſchliche oder die Gottheit iſt die Menſchheit und umgekehrt.“ J. F. *Buddeus*. (L. c. l. IV. c. II. §. 11.) So iſt alſo die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens in der Incarnation nur eine Täuſchung, eine Illuſion. Das alte Diſſidium von Gott und Menſch liegt auch ihr noch zu Grunde und wirkt um ſo verderblicher, iſt um ſo häßlicher, als es ſich hinter den Schein, hinter die Imagination der Einheit verbirgt. Darum war auch der Socinianismus nichts weniger als flach, wenn er wie die Trinität, ſo auch das Compoſitum des Gottmenſchen negirte — er war nur conſequent, nur wahrhaft. Gott war ein dreiperſönliches Weſen und doch ſollte er zugleich ſchlechthin *einfach*, ein ens simplicissimum ſein, ſo läugnete die Einfachheit die Trinität; Gott war Gott-Menſch und doch ſollte die Gottheit nicht von der Menſchheit tangirt oder aufgehoben werden, d. h. *weſentlich* von ihr geſchieden ſein; ſo läugnete die Unvereinbarkeit der göttlichen und menſchlichen Beſtimmungen die Einheit der beiden Weſen. Wir haben demnach ſchon im Gott-Menſchen ſelbſt den Läugner, den Erzfeind des Gottmenſchen, den *Rationalismus*, nur daß er hier zugleich noch mit ſeinem Gegenſatze behaftet war. Der Socinianismus negirte alſo nur, was der Glaube ſelbſt negirte, zugleich aber im Widerſpruch mit ſich wieder behauptete; er negirte nur einen Widerſpruch, nur eine Unwahrheit.

Gleichwohl haben aber doch auch wieder die Chriſten die Menſchwerdung Gottes als ein Werk der Liebe gefeiert, als eine Selbſtaufopferung Gottes, als eine Verläugnung ſeiner Majeſtät — Amor triumphat de Deo — denn die Liebe Gottes iſt ein leeres Wort, wenn ſie nicht als wirkliche Aufhebung ſeines Unterſchieds vom Menſchen gefaßt wird. Wir haben daher im Mittelpunkt des Chriſtenthums den am Schluß entwickelten Widerſpruch von Glaube und Liebe. Der Glaube macht das Leiden

Gottes zu einem Scheine, die Liebe zu einer Wahrheit, denn nur auf der Wahrheit des Leidens beruht der wahre, poſitive Eindruck der Incarnation. So ſehr wir daher den Widerſpruch und Zwieſpalt zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Natur im Gottmenſchen hervorgehoben haben, ſo ſehr müſſen wir hinwiederum die Gemeinſchaft und Einheit derſelben hervorheben, vermöge welcher Gott wirklich Menſch und der Menſch wirklich Gott iſt. Hier haben wir darum den unwiderſprechlichen, unumſtößlichen und zugleich ſinnfälligen Beweis, daß der Mittelpunkt, der höchſte Gegenſtand des Chriſtenthums nichts Andres als der Menſch iſt, daß die Chriſten das menſchliche Individuum als Gott und Gott als das menſchliche Individuum anbeten. „Dieſer Menſch gebohren von Maria der Jungfrauen iſt Gott ſelbſt, der Himmel und Erde erſchaffen hat. Luther. (T. II. p. 671.) „Ich zeige auf den Menſchen Chriſtum und ſpreche: das iſt Gottes Sohn." Derſ. (T. XIX. p. 594.) „Lebendig machen, alles Gericht und alle Gewalt haben im Himmel und auf Erden, alles in ſeinen Händen haben, alles unter ſeinen Füßen unterworfen haben, von Sünden reinigen u. ſ. w. ſind .... göttliche unendliche Eigenſchaften, welche doch nach Ausſage der Schrift dem Menſchen Chriſto gegeben und mitgetheilt ſind. „Daher gläuben, lehren und bekennen wir, daß des Menſchen Sohn .... jetzt nicht allein als Gott, ſondern auch als Menſch Alles weiß, Alles vermag, allen Creaturen gegenwärtig iſt." „Demnach verwerfen und verdammen wir .... daß er (der Sohn Gottes) nach der menſchlichen Natur der Allmächtigkeit und anderer Eigenſchaften göttlicher Natur allerding nicht fähig ſei." (Concordienb. ſummar. Begr. u. Erklär. Art. 8.) „Hieraus folgt von ſelbſt, daß Chriſtus auch als Menſch religiös verehrt werden ſoll." Buddeus. (L. c. l. IV. c. II. §. 17.) Daſſelbe lehren ausdrücklich die Kirchenväter und Katholiken. Z. B. „Mit derſelben Anbetung iſt in Chriſto die Gottheit und Menſchheit anzubeten. ... Die Gottheit iſt mit der Menſchheit durch perſönliche Vereinigung innigſt verbunden, alſo kann auch die Menſchheit Chriſti oder Chriſtus als Menſch Gegenſtand göttlicher Verehrung ſein." Theol. Schol. (Sec. Thomam Aq. P. Metzger T. IV. p. 124.) Zwar heißt es: nicht der Menſch, nicht Fleiſch und Blut für ſich ſelbſt, ſondern das mit Gott verbundne Fleiſch wird angebetet, ſo daß der Cultus nicht dem Fleiſche oder dem Menſchen, ſondern Gott gilt. Aber es iſt hier wie mit dem Heiligen- und Bilderdienſte. Wie der Heilige nur im Bilde, Gott nur im Heiligen verehrt wird, weil man das Bild, den Heiligen ſelbſt verehrt, ſo wird Gott nur im menſchlichen Fleiſche angebetet, weil das menſchliche Fleiſch ſelbſt angebetet wird. Gott wird Fleiſch, Menſch, weil ſchon im Grunde der Menſch Gott iſt. Wie könnte es Dir nur in den Sinn kommen, das menſchliche Fleiſch mit Gott in ſo innige Beziehung und Berührung zu bringen, wenn es Dir etwas Unreines, Niedriges, Gottes Unwürdiges wäre? Wenn der Werth, die Würde des menſchlichen Fleiſches nicht in ihm ſelbſt liegt, warum machſt Du nicht andres, nicht thieriſches Fleiſch zur Wohnſtätte des göttlichen Geiſtes? Zwar heißt es: der Menſch iſt nur das Organ „in, mit und durch" welches die Gottheit wirket „wie die Seele im Leibe". Aber auch dieſer Einwand iſt durch das eben Geſagte ſchon widerlegt. Gott wählte den Menſchen zu ſeinem Organ,

ſeinem Leibe, weil er nur im Menſchen ein ſeiner würdiges, ein ihm paſſendes, wohlgefälliges Organ fand. Wenn der Menſch gleichgültig iſt, warum incarnirte ſich denn Gott nicht in einem Thiere? So kommt alſo Gott nur aus dem Menſchen in den Menſchen. Die Erſcheinung Gottes im Menſchen iſt nur eine Erſcheinung von der Göttlichkeit und Herrlichkeit des Menſchen. Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se (wen man nicht aus ſich erkennt, den erkennt man aus einem Andern) — dieſer triviale Spruch gilt auch hier. Gott wird erkannt aus dem Menſchen, den er mit ſeiner perſönlichen Gegenwart und Einwohnung beehrt, und zwar als ein menſchliches Weſen, denn was einer bevorzugt, auserwählt, liebt, das iſt ſein gegenſtändliches Weſen ſelbſt; und der Menſch wird aus Gott erkannt, und zwar als ein göttliches Weſen, denn nur Gotteswürdiges, nur Göttliches kann Object, kann Organ und Wohnſitz Gottes ſein. Zwar heißt es ferner: es iſt nur dieſer Jeſus Chriſtus ausſchließlich allein, kein anderer Menſch ſonſt, der als Gott verehrt wird. Aber auch dieſer Grund iſt eitel und nichtig. Chriſtus iſt zwar Einer nur, aber Einer für Alle. Er iſt Menſch, wie wir, „unſer Bruder und wir ſind Fleiſch von ſeinem Fleiſche und Bein von ſeinem Bein.“ Jeder erkennt daher ſich in Chriſto, jeder findet ſich in ihm repräſentirt. Fleiſch und Blut verkennt ſich nicht.“ „In Jeſu Chriſto unſerm Herrn iſt eines jeden unter uns Portion Fleiſch und Blut. Darum wo mein Leib regiert, da gläube ich, daß ich ſelbſt regiere. Wo mein Fleiſch verkläret iſt, da gläube ich, daß ich ſelbſt herrlich bin. Wo mein Blut herrſchet, da halte ich dafür, daß ich ſelbſt herrſche.“ Luther. (T. XVI. p. 534.) Bedenkt, daß der Leib des Sohnes Gottes die Idee unſrer Leiber iſt. Ehrt alſo euern Leib aus Verehrung ſeiner Idee!“*) Jacob Milichius. (Or. de Pulmone in Melanchth. Declam. T. II. p. 174.) Und ſo iſt es denn eine unläugbare, unumſtößliche Thatſache: die Chriſten beten das menſchliche Individuum an als das höchſte Weſen, als Gott. Freilich nicht mit Bewußtſein; denn dieß eben conſtituirt die Illuſion des religiöſen Princips. Aber in dieſem Sinne beteten auch die Heiden nicht die Götterſtatue an; denn auch ihnen war die Statue keine Statue, ſondern der Gott ſelbſt. Aber dennoch beteten ſie eben ſo gut die Statue an, als die Chriſten das menſchliche Individuum, ob ſie es gleich natürlich nicht Wort haben wollen.

Der Menſch iſt der Gott des Chriſtenthums, die Anthropologie das Geheimniß der chriſtlichen Theologie.

---

*) In dieſen wenigen, bereits im Jahe 1557 ausgeſprochenen Worten iſt eigentlich ſchon das Geheimniß der chriſtlichen Religion und Theologie aufgelöſt. Iſt der Leib Gottes die Idee unſres Leibes, ſo iſt nothwendig auch das Weſen Gottes überhaupt die Idee unſers Weſens, d. h. unſer Weſen, aber nicht als wirkliches oder mit uns, den wirklichen Individuen identiſches, ſondern als ein vermittelſt des Denkens von uns abgezognes, vermittelſt der Phantaſie in dieſer Abgezogenheit verſelbſtſtändigtes, perſonificirtes Weſen.

Die Geſchichte des Chriſtenthums hat keine andere Aufgabe gehabt, als dieſes Geheimniß zu enthüllen — die Theologie als Anthropologie zu verwirklichen und erkennen. Der Unterſchied zwiſchen dem Proteſtantismus und Katholicismus — dem alten, nur noch in Büchern, nicht mehr in der Wirklichkeit exiſtirenden Katholicismus — beſteht nur darin, daß dieſer Theologie, jener Chriſtologie, d. h. (religiöſe) Anthropologie iſt. Der Katholicismus hat einen ſupranaturaliſtiſchen, abſtracten Gott, einen Gott, der ein andres als ein menſchliches, ein nicht menſchliches, ein übermenſchliches Weſen iſt. Das Ziel der katholiſchen Moral, die Gottähnlichkeit beſteht daher darin, nicht Menſch, mehr als Menſch — d. h. ein himmliſches, abſtractes Weſen, ein Engel zu ſein. Nur in der Moral aber realiſirt, offenbart ſich das Weſen einer Religion; nur die Moral iſt das Kriterium, ob ein religiöſer Glaube Wahrheit oder Chimäre iſt. Alſo iſt ein übermenſchlicher, übernatürlicher Gott nur da noch eine Wahrheit, wo er eine übermenſchliche, über- oder vielmehr widernatürliche Moral zur Folge hat. Der Proteſtantismus dagegen hat keine ſupranaturaliſtiſche, ſondern eine menſchliche Moral, eine Moral von und für Fleiſch und Blut, folglich iſt auch ſein Gott, ſein wahrer, wirklicher Gott wenigſtens kein abſtractes, ſupranaturaliſtiſches Weſen mehr, ſondern ein Weſen von Fleiſch und Blut. „Dieſen Trotz höret der Teufel ungern, daß unſer Fleiſch und Blut Gottes Sohn, ja Gott ſelbſt iſt und regieret im Himmel über Alles." Luther. (T. XVI. p. 573.) „Außer Chriſto kein Gott iſt, und wo Chriſtus iſt, da iſt die Gottheit gantz und gar." Derſ. (T. XIX. p. 403.) Der Katholicismus hat ſowohl in der Theorie, als in der Praxis einen Gott, der ungeachtet des Prädicates der Liebe, der Menſchheit noch ein Weſen für ſich ſelbſt iſt, zu welchem der Menſch daher nur dadurch kommt, daß er gegen ſich ſelbſt iſt, ſich ſelbſt verneint, ſein Fürſichſein ausgiebt; der Proteſtantismus dagegen hat einen Gott, der, wenigſtens in praxi, im Weſentlichen, nicht mehr ein Fürſichſein, der nur noch ein Sein für den Menſchen, ein Sein zum Beſten des Menſchen iſt; daher iſt im Katholicismus der höchſte Act des Cultus, „die Meſſe Chriſti", ein Opfer des Menſchen — derſelbe Chriſtus, daſſelbe Fleiſch und Blut, das am Kreuze, wird in der Hoſtie Gott geopfert — im Proteſtantismus dagegen ein Opfer, eine „Gabe Gottes"; Gott opfert, giebt ſich hin dem Menſchen zum Genuſſe. (S. Luther z. B. T. XX. p. 259. T. XVII. p. 529.) Im Katholicismus iſt die Menſchheit die Eigenſchaft, das Prädicat der Gottheit (Chriſti) —: Gott Menſch; im Proteſtantismus dagegen iſt die Gottheit die Eigenſchaft, das Prädicat der Menſchheit (Chriſti) —: der Menſch Gott. „Das haben vor Zeiten die höchſten Theologi gethan, daß ſie von der Menſchheit Chriſti geflogen ſind zu der Gottheit und ſich alleine an dieſelbige gehänget und gedachten, man müßte die Menſchheit Chriſti nicht kennen. Aber man muß ſo ſteigen zu der Gottheit Chriſti und daran ſich halten, daß man die Menſchheit Chriſti nicht verlaſſe und zur Gottheit Chriſti allein komme. — Du ſollſt von keinem Gott, noch Sohn Gottes etwas wiſſen, es ſey denn der, ſo da heiße, gebohren aus der Jungfrauen Marien und der da ſey Menſch worden. —

Wer ſeine Menſchheit bekömmet, der hat auch ſeine Gottheit.“ Luther. (T. IX. p. 592. 598)*) Oder kürzlich ſo: im Katholicismus iſt der Menſch für Gott; im Proteſtantismus dagegen Gott für den Menſchen.**) „Jeſus Chriſtus unſer Herr iſt Uns empfangen, Uns gebohren, Uns gelitten, Uns gekreuzigt, Uns geſtorben und begraben. Unſer Herr iſt uns zu Troſt auferſtanden von den Todten, ſitzt Uns zu gute zur Rechten des allmächtigen Vaters, iſt Uns zu Troſt zukünftig zu richten die Lebendigen und die Todten. Das haben die heiligen Apoſtel und lieben Väter in ihrem Bekenntniß anzeigen wollen mit dem Wort: Uns und Unſern Herrn, nemlich, daß Jeſus Chriſtus unſer ſey, der uns helfen wolle und ſolle.“ „Alſo daß wir die Worte nicht kalt über hin leſen oder ſprechen und auf Chriſtum allein deuten, ſondern auch auf Uns.“ Luther. (T. XVI. p. 538.) „Ich weiß von keinem Gotte, denn der für mich gegeben iſt.“ Derſ. (T. III. p. 589.) „Iſt das nicht groſſes Ding, daß Gott Menſch iſt, daß Gott ſich dem Menſchen zu eigen giebt und will ſein ſeyn, gleichwie der Mann ſich dem Weibe giebt und ſein iſt? So aber Gott unſer iſt, ſo ſind auch alle Dinge unſer.“ (T. XII. p. 283.) „Gott kann nicht ein Gott ſeyn der Todten, die nichts ſind, ſondern iſt ein Gott der Lebendigen. Wo Gott wäre ein Gott der Todten, ſo wäre er eben als der ein Ehemann iſt, der kein Eheweib hat, oder als der ein Vater iſt, der keinen Sohn hat, oder als der ein Herr iſt, der keinen Knecht hat. Denn iſt er ein Ehemann, ſo muß er ein Eheweib haben. Iſt er Vater, ſo muß er einen Sohn haben. Iſt er Herr, ſo muß er einen Knecht haben. Oder wird ein gemahlter Vater, ein gemahlter Herr, das iſt, nichts ſeyn.“ „Gott iſt nicht ein Gott, wie der Heyden Götzen ſind, iſt auch nicht ein gemahlter Gott, der allein für ſich ſey und niemand habe, der ihn anruffe und ihm diene.“ „Ein Gott heißt, von dem man alles Guts gewarten und empfahen ſoll. .... Wenn er allein für ſich im Himmel Gott wäre, zu dem man ſich nichts Guts zu verſehen hätte, ſo wäre er ein ſteinern oder ſtröhern Gott. .... Wenn er allein für ſich ſäße im Himmel, wie ein Klotz, ſo wäre er nicht Gott.“ (T. XVI. p. 465.) „Gott ſpricht: Ich der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden bin Dein Gott. ,... Ein Gott aber ſeyn heißt ſo viel, als von allem Uebel und Unglück, ſo uns drücket, erlöſen: als da iſt die Sünde, die Hölle, der Tod ꝛc.“ (T. II. p. 327.) „Alle Welt heißt das einen Gott, darauf der Menſch trauet in Noth und Anfechtung, darauf er ſich tröſtet und verläßt, davon man alles Gute will haben und der helfen könne. — So beſchreibet die Vernunft Gott, daß er ſey, was einem Menſchen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. — Dieß ſieheſt Du auch in dieſem Texte: Ich bin der Herr Dein Gott, der ich Dich aus Egypten geführet habe. Da erzehlt er, was Gott ſey, was ſeine Natur und

*) An einer andern Stelle lobt daher Luther den heil. Bernhard und Bonaventura deßwegen, daß ſie die Menſchheit Chriſti ſo hervorgehoben hätten.

**) Allerdings iſt auch im Katholicismus, im Chriſtenthum überhaupt Gott ein Weſen für den Menſchen; aber der Proteſtantismus erſt hat auf dieſer Relativität Gottes das wahre Reſultat — die Abſolutheit des Menſchen — gezogen.

Eigenſchaft ſey, nemlich, daß er wohlthue, erlöſe aus Gefährlichkeiten und helfe aus Nöthen und allerley Widerwärtigkeiten.“ (T. IV. p. 236. 237.) Wenn nun aber Gott nur dadurch ein lebendiger, d. i. wirklicher Gott, nur dadurch überhaupt Gott iſt, daß er ein Gott des Menſchen, ein dem Menſchen nützliches, gutes, wohlthätiges Weſen iſt; ſo iſt ja in Wahrheit der Menſch das Kriterium, das Maaß Gottes, der Menſch das abſolute Weſen — das Weſen Gottes. Ein Gott allein für ſich iſt kein Gott — das heißt eben nichts Andres als: ein Gott ohne den Menſchen iſt nicht Gott; wo kein Menſch, iſt auch kein Gott; nimmſt Du Gott das Prädicat der Menſchlichkeit, ſo nimmſt Du ihm auch das Prädicat der Gottheit; fällt die Beziehung auf den Menſchen weg, ſo fällt auch ſein Weſen weg.

Aber gleichwohl hat doch zugleich wieder der Proteſtantismus, in der Theorie wenigſtens, noch hinter dieſem menſchlichen Gotte den alten ſupranaturaliſtiſchen Gott feſtgehalten. Der Proteſtantismus iſt der Widerſpruch von Theorie und Praxis; er hat nur das menſchliche Fleiſch, aber nicht die menſchliche Vernunft emancipirt. Das Weſen des Chriſtenthums, d. h. das göttliche Weſen widerſpricht ihm zufolge nicht den natürlichen Trieben des Menſchen — „darum ſollen wir nun wiſſen, daß Gott die natürliche Neigung in dem Menſchen nicht verwirft oder aufhebet, welche in der Natur in der Schöpfung eingepflanzet, ſondern daß er dieſelbige erwecket und erhält.“ Luther. (T. III. p. 290.) Aber es widerſpricht der Vernunft, iſt darum theoretiſch nur ein Gegenſtand des Glaubens. Das Weſen des Glaubens, das Weſen Gottes iſt aber, wie bewieſen, ſelbſt nichts Andres als das außer den Menſchen geſetzte, außer dem Menſchen vorgeſtellte Weſen des Menſchen. Die Reduction des außermenſchlichen, übernatürlichen und widervernünftigen Weſens Gottes auf das natürliche, immanente, eingeborne Weſen des Menſchen iſt daher die Befreiung des Proteſtantismus, des Chriſtenthums überhaupt von ſeinem Grundwiderſpruch, die Reduction deſſelben auf ſeine Wahrheit — das Reſultat, das nothwendige, unabweisbare, ununterdrückbare, unumſtößliche Reſultat des Chriſtenthums.

Digitized by Google

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite
Vorrede zur zweiten Auflage	5
Vorrede zur dritten Auflage	23

Einleitung.

Das Weſen des Menſchen im Allgemeinen	24
Das Weſen der Religion im Allgemeinen	38

Erſter Theil.

Das wahre, d. i. anthropologiſche Weſen der Religion.

Gott als Weſen des Verſtandes	65
Gott als moraliſches Weſen oder Geſetz	78
Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Herzensweſen	86
Das Geheimniß des leidenden Gottes	97
Das Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes	105
Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes	116
Das Geheimniß des weltſchaffenden Princips in Gott	124
Das Geheimniß des Myſticismus' oder der Natur in Gott	131
Das Geheimniß der Vorſehung und Schöpfung aus Nichts	148
Die Bedeutung der Creation im Judenthum	161
Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets . . .	171
Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders . . .	179
Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt . . .	191
Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes . .	197
Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum	209
Die chriſtliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums . . .	222
Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit	235

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Das unwahre, d. i. theologiſche Weſen der Religion.

	Seite
Der weſentliche Standpunkt der Religion	254
Der Widerſpruch in der Exiſtenz Gottes	269
Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes	278
Der Widerſpruch in dem Weſen Gottes überhaupt	289
Der Widerſpruch in der ſpeculativen Gotteslehre	305
Der Widerſpruch in der Trinität	312
Der Widerſpruch in den Sacramenten	317
Der Widerſpruch von Glaube und Liebe	331
Schlußanwendung	360

Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegſtellen 372

BIBLIOTHEQUE 3- IV. 1924 CANTONALE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google